

دراسات إسلامية

أرسطو عند العرب

دراسة ونصوص غير منشورة

عبد الرحمن بدوي

الطبعة الثانية

١٩٧٨

0145239

الناسخ
وكالة المطبوعات
٢٧ شارع فهد السالم - الكويت



www.lisanarb.com

دراسات إسلامية

- ٥ -

عبد الرحمن بدوي

اِسْطَوْعِنْدَ الْعَرَبِ

دراسة ونصوص غير منشورة

الطبعة الثانية

١٩٧٥

الناشر

وكالة المطبوعات
٢٧ شارع فهد السالم - الكويت

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com

فهرس الكتاب

الصفحة	
تصدير عام (٦) — (٦٦)
مقالة اللام من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو ١ — ١١
من شرح ثامسطيوس لحرف اللام ١٢ — ٢١
شرح حرف اللام لابن سينا ٢٢ — ٣٣
شرح « كتاب أنولوجيا » المنسوب إلى أرسطو ، لابن سينا ٣٥ — ٧٤
التعليقات على حواشى كتاب « النفس » لأرسطو ، لابن سينا ٧٥ — ١١٦
كتاب « المباحثات » لابن سينا :
رسالة إلى أبى جعفر بن المرزبان الكيا ١١٩ — ١٢٢
نص « كتاب المباحثات » ١٢٢ — ٢٣٩
رسائل خاصة بابن سينا ٢٤٠ — ٢٤٦
نسخة عهد عهد نفسه ، لابن سينا ٢٤٧ — ٢٤٩
١ — القول فى مبادئ الكل بحسب رأى أرسطاطالس الفيلسوف ٢٥٣ — ٢٧٧
٢ — كلام الإسكندر الأفروديسى ٢٧٨ — ٢٨٠
٣ — مقالة الإسكندر الأفروديسى فى الرد على كسنوقراطيس فى أن الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية ٢٨١ — ٢٨٢
٤ — مقالة للإسكندر فى أنه قد يمكن أن يلتذ المتذ ويمحزن معاً على رأى أرسطو ٢٨٣
٥ — مقالة الإسكندر فى أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً على رأى أرسطوطاليس ٢٨٤ — ٢٨٥
٦ — مقالة الإسكندر فى أن المكون إذا < استحال > استحال من ضده أيضاً على رأى أرسطوطاليس ٢٨٦ — ٢٨٨

- ٧ — مقالة الإسكندر في الصورة وأنها تمام الحركة وكما لها على رأي أرسطو ٢٨٩ — ٢٩٠
- ٨ — مقالة الإسكندر في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها ٢٩١ — ٢٩٢
- ٩ — مقالة الإسكندر في أن الفعل أعم من الحركة على رأي أرسطو ٢٩٣ — ٢٩٤
- ١٠ — مقالة الإسكندر في « التوصل » ؛ وفي حواشيا تعاليق
- لأبي عمرو الطبري عن أبي بشر مقي بن يونس ٢٩٥ — ٣٠٨
- مقالة ثامسطيوس في الرد على مقيوس في تحليل الشكل الثاني
- والتالي إلى الأول ٣٠٩ — ٣٢٥
- ملحوظة : شرح ثامسطيوس على مقالة اللام (الفصل الأول وشطر من الثاني) ٣٢٩ — ٣٣٣
- ثبت المصطلحات والموضوعات الرئيسية ٣٣٤ — ٣٣٦
- ثبت الكتب الواردة في الكتاب (عدا المقدمة) ٣٣٧
- ثبت الأعلام الواردة في الكتاب (عدا المقدمة) ٣٣٨ — ٣٣٩

الرموز والعلامات

- < > : زيادة من عندنا .
- [] : موجود في الأصل وتقتصر حذفه .
- [] : وبداخله رقم : رقم المخطوطة الأصلية التي نشرنا عنها .
- ن = ص : المخطوط الأصلي أو الوحيد الذي نشر عنه النص .
- † : الهوامش أو التعليقات الموجودة في المخطوط .

دراسة فيلولوجية للنصوص

تصدير عام

لكل فكر ممتاز حياة حافلة في الضمير الواعي المتطور للإنسانية على تباين عصورها وأجناسها . وبقدر تعدد صور هذه الحياة وعمق تكوينها وتلوينها يكون خصبها وعظمة صاحبها . ولا جناح عليها أن تتاورها ضروب من التعديل والتبديل وفقاً لعوامل يتصل بعضها بالأسانيد التاريخية ، وبعضها الآخر — وهو الأهم — بالشعوب والأفراد الذين يمثلون تلك الحياة وذلك الفكر . وإنه لمن السطحية التاريخية في الفهم الحضارى السليم أن نعد في الاتحال أو التزييف مدعاة حذر أو علامة خطأ كان يمكن تجنبه . كلا ، بل الضرورة عينها هم التي تفعل فعلها لللازب في هذا الاتحال أو سوء الاستعمال وما ينشأ عنها من قلب وإبدال .

وتلك مبادئنا علينا أن نجيد استخدامها وتطبيقها في إدراكنا لأرسطو عند العرب . فلا أرسطو — وإن قل — في هذا شيئاً عن أفلاطون — صوراً متعددة بقدر الحيات التي قضاه في ضمائر الشعوب ، بل الأفراد ، الذين سر بهم . فأرسطو عند الرومان غيره عند العرب ؛ وهو عند الأخيرين مختلف عنه عند الغربيين في العصور الوسطى . بل هو في داخل الحضارة الواحدة يتلون وفقاً لأدوارها : في الحضارة العربية نرى صورة أرسطو في مدرسة الإسكندرية في القرون الخمسة أو السبعة الأولى للمسيح ، غيرها في العصر العباسي في بغداد وإيران ؛ وفي الحضارة الأوروبية تختلف صورته في العصر الاسكلاتي عنها في عصر النهضة حتى القرن التاسع عشر ، وهذه تختلف كذلك عنها في النصف الأول من قرننا هذا مضافاً إليه النصف الثاني من القرن الماضي . ولهذا يخلق بالباحثين أن يتبعوا هذه الصور المتعددة المتباينة وأن يقدروها وفقاً للعوامل المولدة لها . فلهذا أخطر الأثر في بيان كلا الجانبين : جانب المؤثر (أرسطو مثلاً) وجانب المتأثر (من أفراد أو شعوب) مما يسمح بدقة التقدير لكليهما : الأول في فاعليته ، والثاني في قابليته ، وكلاهما معاً في الفهم الإنساني العام .

وفي تقديرنا لهذه العوامل يجب أن نتجاف عن كل تقويم يتصل بما يسمونه الخلطاً في الإسناد التاريخي . فليس هنا خطأ ولا صواب ، إنما هي الضرورة التاريخية تعمل عملها ؛ وبالنسبة إلى الضرورة ينتفي معنى الخلطاً والصواب . وعلى ضوء هذه الواقعة نفهم لماذا نُسب إلى أرسطو — في الحضارة العربية مثلاً — ما نسب إليه من كتب ، كان من الواجب — وفقاً للضرورة الحضارية التاريخية — أن تُنسب إليه ، شاء الفيلولوجيون والمؤرخون المزعومون أو لم يشاءوا . فلم يكن صدفة ، أو حاجة في نفس من فصل ، أن تُنسب هذه المقتطفات من «تساعات» أفلوطين إلى أرسطو : إنما هي الروح الحضارية العربية العامة هي التي كانت وراء هذه النسبة . ولا عبرة بعدُ باكتشاف المؤلف الحقيقي لهذه المقتطفات التي عرفت باسم «أثولوجيا أرسطاطاليس» . فحتى لو كان العرب قد عرفوا هذا أو شكوا في نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو — وإن تمت شواهد عليه أو دلالات قد تُؤوّل على أنها شواهد^(١) — فلن يكون هذا بحائل لهم دون استمرارهم في نسبته إلى أرسطو . لأن الشعوب والأفراد لا يهتما أن تعرف أرسطو كما كان في واقع التاريخ بقدر ما يهتما أن تدركه كما تريد لها حاشئها التاريخية المنبثقة من روح الحضارة التي تنسب هي إليها ؛ وعلى أرسطو — في الحالة التي لا يتفق فيها تاريخياً وأمايَ هذه الروح — أن يحى رأسه ويكثف نفسه وفقاً لهذه الأماي .

وهذه الصورة العربية لأرسطو لن يستطيع الباحث تقديمها للناس إلا بعد أن يفرغ من نشر النصوص التي تُتمد واثق لها . وهو عمل لما يكاد يُنجز منه شيء .

وها نحن أولاء نقدم في هذا «الجزء الأول» طائفة من هذه النصوص التي سندرسها بالتفصيل في «الجزء الثاني» ، وهي كلها من وضع شراح أرسطو من بين اليونان والعرب (ابن سينا) .

أما أهمية هذه الشروح والدراسات التي وضعها الشراح اليونانيون فخطيرة ، لأن أصولها اليونانية مفقودة ولم يبق إلا هذه الترجمات العربية لها ، أو ما سيقام عليها من ترجمات إلى لغات أخرى مثل العبرية واللاتينية . وهذا من شأنه أن يزيد في أهمية البحث في التراث

(١) راجع بعد ، ص ١٢١ تطبيق ٣ .

العربي بوصفه مصدراً مزدوجاً : أخصى للفكر العربي والفكر اليوناني معاً . وهذه ناحية قد تنبه إليها الباحثون منذ عهد غير قليل ، وإن كانت لم تتحقق بعد إلا في نطاق ضئيل ولا يزال السيدان مفتوحاً كله تقريباً أمام الدارسين^(١) . إذ لا يكاد يتجاوز بعض الكتب المنحولة على سقراط أو أرسطو ، مثل كتاب « التفاحة » الذي ذكره إخوان الصفا وابن سبعين في « مراسلاته » مع الإمبراطور فردريك الثاني ، وهو حوار يجري بين أرسطو وبين تلاميذه قبيل وفاته ، تقليداً لمحاورة « فيدون » لأفلاطون ، وفيه دعوة إلى العناية بمؤلفات أرسطو خصوصاً « ما بعد الطبيعة » . وقد أشار موسى بن ميمون إلى أنه منحول . وترجم إلى العبرية ، وترجمه إبراهيم بن حسداي (في أوائل القرن الثالث عشر الميلادي) ، ونشر مراراً عدة ، كما نشر مع ترجمة لاتينية سنة ١٧٠٦ قام بها لوزيوس Losius ، وترجمه إلى الألمانية موزن J. Musen (لم يبرج سنة ١٨٧٣ Lemberg) . ونشره مرجوليوث S. D. Margoliouth ترجمة تلخيصية بالفارسية والإنجليزية (« مجلة الجمعية الآسيوية الملكية » J. R. A. S. سنة ١٨٩٢ ص ١٨٧ - ص ٢٥٢)^(٢) . ويوجد له مختصر عربي بعنوان « مختصر كتاب التفاحة لسقراط » في المخطوطة رقم ٢٩٠ أخلاق بالخزانة التيمورية .

ومن هذا النوع كذلك بعض الرسائل الفلسفية لجالينوس التي ضاع أصلها اليوناني ولم يبق إلا ترجمتها العربية ، وأهمها : جوامع لمحاورات أفلاطون ، ويقوم فلقسر بنشر جوامع محاورة « طياوس » مع ترجمة لاتينية بمساعدة المرحوم الدكتور باول كرويس في السلسلة التي سيطلق عليها اسم « أفلاطون في العربية » *Plato Arabus* على نفقة معهد فاربرج Warburg في لندن . ثم جوامع كتاب « السياسة » لأفلاطون الذي أورد ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٧٦) وغيره قطعة منها شرحها وترجمها كلبفليس Kalbfleisch في مقالة له في « السفر التذكارى القدم إلى تيودور جومبرتس » ، مؤرخ الفلسفة اليونانية المشهور^(٣) . ثم

(١) راجع ٩٠-١٨٣ p. A. 1934, *Revue des Etudes Islamiques*, in *Abstracta Islamica*.

(٢) راجع في هذا كله : موريس اشيتشنيدير « الترجمات العربية عن اليونانية » ، لينج سنة ١٨٩٧ ،

ص ٨٢ - ص ٨٣ ، *M. Steinschneider: Die Arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig

(٣) *Festschrift Theodor Gomperz* ، وراجع في هذا مقالة باول كروس : « كتاب الأخلاق

لجالينوس » ، « مجلة كلية الآداب » ، مجامة فؤاد الأول ، المجلد الخامس الجزء الأول ، ص ٢ تعليق ٧ . القاهرة سنة ١٩٣٩ .

« كتاب الأخلاق » الذي نشره باول كراوس^(١).

ففي نشر هذه الكتب التي قد أصلها اليوناني إهداء خدمة جلي للباحثين في الفكر اليوناني ، وبخاصة في عصره الهليني ، أي المتأخر ، لأن أغلب هذه النصوص ترجع إلى ذلك العصر — بما لا يحتاج إلى فضل بيان . فلنمض إلى بيان النصوص التي نشرناها هنا .

- ١ -

« فصل في حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس الفيلسوف »

هذا النص مأخوذ من المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية (راجع بعد وصفنا الكامل لهذه المخطوطة) ، وهو يشمل ترجمة ملخصة بعض التلخيص (راجع الهوامش في الصفحات ٤٤ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ مع الإشارات إلى الأسطر والصفحات في نص أرسطو) للفصول من ٦ — ١٠ عن مقالة اللام (الثانية عشرة) من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو .

وهذا النص كان قد نشره من قبل (وهو الوحيد في هذه المجموعة كلها الذي نشر من قبل) الدكتور أبو الملا عفيفي في مجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد (المجلد الخامس ، الجزء الأول ، ص ٨٩ — ١٣٩) مع مقدمة وترجمة عن الإنجليزية^(٢) لمقالة اللام بأكملها . وقد بينا في هوامش نشرتنا هذه ما لنا على تلك النشرة السابقة من ملاحظات تتصل بألوان

(١) في « مجلة كلية الآداب » بجامعة فؤاد الأول ، المجلد الخامس الجزء الأول . القاهرة ،

سنة ١٩٣٩ .

(٢) لاعت اليونانية كما قد يظن الفارسي من قول الناشر : « وجدني مضطراً لكي أن أضع يدايها ترجمة حديثة لمقالة اللام بأكملها ، نقلتها عن النص الذي نشره باليونانية الأستاذ راس W. D. Ross بجامعة أكنفورد سنة ١٩٢٤ وترجمه إلى الانكليزية سنة ١٩٢٨ » (ص ٩٠) ، وقوله مرة أخرى بعبارة أكثر إيهاماً للفارسي : « هنا ، وقد قابلت الترجمة العربية القديمة للشرة هنا بالنس الذي حققه ولعنه الأستاذ راس بجامعة أكنفورد » ، مع أنه لم يراجع غير الترجمة الإنجليزية .

وهذه النسبة تشير إلى إيهام آخر من هذا النوع ورد في كتاب « فجر الإسلام » (الطبعة الخامسة ص ٢٩١ ، خليف ١) للأستاذ أحمد بك أمين قال فيه : « اطلعت بعد كتابة هذا على بحث للأستاذ نينو بالغة الإيطالية يذهب فيه إلى هذا الرأي » — مما قد يوم الفارسي أن المؤلف اطلع على هذا البحث في الإيطالية ، والصحيح أنه قرأه في كتابنا « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » (ص ١٧٣ — ص ١٩٨ ، ط ١ القاهرة ١٩٤٠) . ولكنه لم يشر إلى الإشارة إليه اعترافاً بما يقدمه الناس للناس من خدمات وجهود لا ولا يسعنا إلا الأسف لانتشار هذه العادة عند بعض الكتاب في هذه البلاد .

النص والغلط في تحقيق النص . فنكتفي هنا بالإحالة إليها . أما مقدمة العاشر فتتناول خصوصاً مسألتين (١) المقابلة بين الترجمة العربية القديمة وترجمته هو الحديثة عن الترجمة الإنجليزية ؛ (٢) تحقيق اسم المترجم القديم . أما فيما يتصل بالسؤال الأول فإن أغلب الملاحظات التي أوردها الناشر تنحل من تلقاء نفسها لأنها تقوم على فساد تحقيق للنص العربي القديم كما بيّنا في هوامشنا . ففياً يتعلق بملاحظاته على الفصل السادس ، ردنا على الملاحظة رقم ٢ في الهامش رقم ٣ ص ٣ . وبمقارنة الترجمة القديمة والنص الأصلي اليوناني نجد أن المترجم العربي القديم كان أحرص على دقة الترجمة وحرفيتها من صاحب الترجمة الإنجليزية التي عنها نقلت ترجمة الناشر العربية ، وهذا يلاحظ في أكثر مواضع الترجمة العربية القديمة حيناً تقارن بترجمة رص الإنجليزية أو بعض الترجمات الفرنسية (مثل ترجمة تريكو Tricot ، نشرة فران Vrin ، باريس سنة ١٩٤٠ ط ٢) التي أقيمت عليها .

أما للملاحظة رقم ٣ فهي في صالح المترجم العربي القديم ، لأن هذه الجملة الزائدة عن ترجمة الناشر موجودة في النص اليوناني الأصلي οὐθεν ἄρα ὀφελος ουδεὶν οὐσίας بحروفها ، فالإهمال إذن من المترجم الحديث !

وللملاحظة رقم ٤ لا محل لها ، فإن المعنى واحد بين الترجمة القديمة وبين ترجمة الناشر مع دقة الأولى في التعبير وانطباقها على الأصل بطريقة أوفق . يقول الناشر : « (٤) يقول في ب ، (أي الترجمة العربية القديمة) « ذلك أن الوجود (صحتها : الموجود ، كما كتبها الناشر نفسه في النص ص ١٠٨ س ١٩ ب) بالقوة يمكن ألا يفعل » وهو في ا (أي ترجمة الناشر العربي) : « فإن مافيه القوة ليس من الضروري أن يفعل » ، وهو الصحيح والأول خطأ في الترجمة » — هذا ما كتبه الناشر العربي ، وإنا لنعجب من قوله إن الترجمة القديمة أخطأت هنا مع أن المعنى واحد تماماً في كلتا الترجمتين !

أما للملاحظة رقم ٥ فنعود إلى سوء الترقيم عند الناشر العربي كما أنسرنا إلى هذا في الهامش رقم ٢ ص ٤ ، مما أدى به إلى افتراض معانٍ غريبة ، مع أن النص العربي القديم في غاية الوضوح وينطبق تمام الانطباق على النص اليوناني الأصيل .

وللملاحظة رقم ٦ شأنها شأن الملاحظة رقم ٤ ، بل هي أكثر غرابة لأن الفارق بين

الترجمتين ناشئ عن عدم دقة ترجمة الناشر العربي في ترجمته حتى عن الترجمة الإنجليزية ، فقد ترجمها رص هكذا في نشرته (ج ١ ص ٣٦٩ تحت سطر ٢٥ ص ١٠٧١ ب من نص أرسطو ، أ كنفورد سنة ١٩٢٤ *Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford, 1924*) : "nothing that is need be" وهي ترجمة حرفية دقيقة للنص الأصلي اليوناني وتتفق تماماً أيضاً مع النص العربي القديم .

وتكفي هذه الأمثلة شواهداً على قيمة ملاحظات الناشر ، فضلاً عما في إيراد النص العربي القديم في هذه الملاحظات من تشويه وعدم تدقيق مثل ما ورد في الملاحظة ٨ على الفصل السادس :

قوله « صناعة الخشب » ، مع أنها في النص الذي نشره هو « صناعة التجارة » (راجع ص ١١٠ س ٥ من نشرته) ، أوفى رقم ١٠ : « وانكساغورس يفترض ... » وهي في النص الذي نشره « يفرض » . أوفى الملاحظة رقم ٢ : « وأكثر من ذلك يوجد » ، وهي في ترجمته هو « ما يوجد » — إلى آخر كل هذه الألوان من عدم التدقيق في النقل . فأكثر ملاحظات الناشر إنما ترجع إلى عدم مراجعته للنص اليوناني الأصلي ، فلو كان تيسر له مراجعته لتبين له أن الترجمة العربية القديمة هي أجود حتى من الترجمات الحديثة الأوربية نفسها ، لأنها أقرب إلى النص وأدق في التعبير ، أما هذه الترجمات الحديثة — وبخاصة الترجمة الإنجليزية لمجموع مؤلفات أرسطو وهي التي نشرت تحت إشراف و . د . رص W. D. Ross ، فإنها موسعة في كثير من المواضع ولا تيسر النص بحروفه ، ولهذا لا يجوز الاعتماد عليها مطلقاً في تحقيق النصوص الأرسطية بالنسبة إلى من لا يعرفون اليونانية — نقول إن بعض الترجمات الحديثة تتوسع في النص طلباً للإيضاح وابتغاء تأويله . وكان الأحرى بالمترجمين الحديثين أن يدعوا النص كما هو ويفسروه في الهوامش كما يشاؤون ؛ ومن هنا فنحن نعلن إعجابنا بتلك السنة الحيدة التي جرى عليها أسلافنا من المترجمين العرب . والترجمة القديمة التي بين أيدينا هي أوضح شاهد على ما نقول . ولذا فإن الجهرة الكبرى من ملاحظات الناشر السابق لا تقوم على أساس إذا راعينا النص الأصلي اليوناني : فيجاز الترجمة العربية القديمة راجع — كما هو واجب — إلى النص اليوناني نفسه الذي حملت الأمانة المترجم على أن يترجمه كما هو

بلا تأويل ، تاركا للقارىء أن يفهمه كما يذهب إليه عقله . ولسنا بحاجة إذن إلى متابعة الناشر السابق في بقية ملاحظاته ، فحكما غالبا حكم ما أوردهناه رداً عليها .

والمسألة الثانية التي تعرض لها الناشر السابق هي مسألة صاحب الترجمة . وكلامه هاهنا لا يقل إثارة للعجب عنه في المسألة الأولى — قد اكتفى بأن نقل عن ابن النديم والقفطى ما يتصل بمقالة اللام بتفسير الإسكندر وتفسير ثامسطيوس . ولسنا هنا بإزاء ترجمة لهذين التفسيرين أحدهما أو كليهما حتى يكتفى بنقل ما يتصل بهما وحدهما دون ترجمة النص نفسه . إننا نحن بإزاء ترجمة النص وحده دون تفسير أحد . ونحن نجد فيما يتصل بترجمة النص ما يلي في ابن النديم :

« الكلام على كتاب الحروف ، ويعرف « بالإلميات » : ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين ، وأوله الألف الصغرى ، ونقلها إسحق . والموجود منه إلى حرف مو ، ونقل هذا الحرف أبو زكرياء يحيى بن عدي . وقد يوجد حرف نو باليونانية بتفسير الإسكندر . وهذه الحروف نقلها اسطاث للسكندى ، وله خبر في ذلك . ونقل أبو بشر متى مقالة اللام بتفسير الإسكندر — وهي الحادية عشرة من الحروف — إلى العربى . ونقل حنين بن اسحق هذه المقالة إلى السريانى . وفسر ثامسطيوس لمقالة اللام ؛ ونقلها أبو بشر متى بتفسير ثامسطيوس ؛ وقد نقلها شملى . ونقل اسحق بن حنين عدة مقالات . وفسر سور يانوس لمقالة الباء ، وخرجت عربى (كذا) ، رأيتها مكتوبة بخط يحيى بن عدى في فهرست كتبه « (الفهرست لابن النديم ، نشرة فلوجل ص ٢٥١ ؛ طبع مصر ص ٣٥٢ بلاتاريخ) . وهذه الفقرة مليئة بالصعوبات : فهي غير منظمة ولا واضحة كما يقول اشتينشيدر (المرجع السابق ، ص ٦٦ § ٣٥) . وأول هذه الصعوبات ما يتصل بقوله : « ونقلها إسحق » ، فهل يقصد من الضمير في « نقلها » أنه يعود إلى الحروف كلها أو إلى الألف الصغرى التي ذكرها قبل هذا مباشرة ؟ إذا أخذنا بما يرد في القفطى لكان علينا أن نقول إن إسحق نقل الألف الصغرى وحدها دون بقية الحروف في هذه العبارة الأولى . واشتينشيدر يكتفى بوضع المشكلة على هذه الصورة .

ونستطيع أن نضيف إلى هذا أن ترجمة اسحق بن حنين لمقالة الألف الصغرى موجودة

حقاً ، وهي التي اعتمد عليها ابن رشد في شرحه لهذه المقالة ، وقد وردت في نشرة الأب بويج لكتاب « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد »^(١) (ص ٣ — ص ٥٤) إلى جانب ترجمة اسطاث (في الهامش) . وليس في هذه النشرة من ترجمات اسحق لهذا الكتاب غير مقالة الألف الصغرى ، أما بقية المقالات فهي من ترجمة اسطاث . وهذه الواقعة قد تفيد في ترجيح التفسير الأول وهو أن تكون إشارة ابن النديم في قوله : « نقلها اسحق » مقصورة على الألف الصغرى ، دون أن يمنع ذلك من كون اسحق قد ترجم بعد ذلك مقالات أخرى غيرها .

وإن النديم يذكر لنا فعلاً بعد هذا أن اسحق قد نقل « عدة مقالات » ولكن هاهنا صعوبة أشد تعقيداً من الأولى . فأوجست ملر^(٢) يذهب إلى أن ابن النديم يقصد من هذا النقل أنه يتعلق بتفسير ثاسطيوس ، ما دام قد ذكر من قبل ترجمة اسحق للنص كله . ولكن اشتينشيدر يعترض عليه في هذا بحق فيقول : « والواقع أن اسحق ترجم تفسير اللام (ثاسطيوس) ؛ بيد أن هذه مقالة واحدة . فعمل الخبر الذي أورده « الفهرست » قد استقى من مصدر آخر^(٣) . وهنا أيضاً ينتهي اشتينشيدر كما انتهى بالنسبة إلى الصعوبة الأولى دون أن يدلى بحكم . إنما يضيف إلى ما تقدم أنه في مخطوطة ليدن لتفسير ابن رشد لكتاب « ما بعد الطبيعة » قد وجد فرينكل Fraenkel بعض الأخبار المتناثرة غير المعلوم مؤلفيها ، وفيها أن ابن زرعة ترجم المقالة الثانية عشرة وأن نظيف بن أمين قد ترجم المقالة الثالثة عشرة ؛ وكل ما فسرهما القاضي (أبو الوليد بن رشد) هو عن ترجمة اسطاث فيما عدا مقالة الألف الصغرى ، فهي من ترجمة اسحق ؛ وآخر ما ترجمه اسطاث هو مقالة اللام ؛ أما الألف فن ترجمه نظيف . ونظيف هذا — هكذا يتابع اشتينشيدر روايته — هو من غير شك نظيف القس (حوالي سنة ٩٧٠ م = ٣٦٠ هـ) ، وقد حُرف اسمه ، وقد افترضت أنه « بن يامين »

(١) « المكتبة العربية الإسكلامية » ، اللغة العربية ، ج ٥ ، ق ٢ ؛ بيروت سنة ١٩٣٨
Averroës : Tafsir Ma BA'D AT—TABI'AT, texte arabe inédit, établi par Maurice Bouyges, S. J.

(٢) « الفلاسفة اليونان في القول العربية » لأوجست ملر ، ص ٢٦ ، طبع سنة ١٨٧٣ : August Müller : Die griechischen Philosophen in der arabischen ebertlieferung, Halle.

(٣) مورس اشتينشيدر : « التراجم العربية عن اليونانية » ، ص ٦٨ .

(بنيامين) فُحِرَّف بسهولة جداً إلى « بن » أمين^(١). ولكن ليس في هذا ما يحل الصعوبة في شيء. ولهذا لم يبق أمانا إلا أن نفسر قول ابن النديم المذكور آنفاً على أساس أن اسحق بن حنين قد ترجم عدة مقالات من كتاب « ما بعد الطبيعة » بخلاف مقالة الألف الصغرى. فهل من بينها مقالة اللام ؟

إذا رجعنا إلى ما يقوله ابن النديم وجدناه ينسب ترجمة مقالة اللام إلى : (١) اسطاث ؛ (٢) أبو بشر متى « بتفسير تامسطيوس » ؛ (٣) شملي . أما اسطاث فلا شك فيه سواء في نص ابن النديم وفيما نعرفه اليوم من نشرة بويج . أما أبو بشر متى فالنص يحتمل أن يكون أبو بشر ترجمها وترجم معها تفسير تامسطيوس ، كما يمكن أن يحتمل أيضاً أنه ترجم تفسير تامسطيوس لها غيب ، دون النص ، لأن حرف « الباء » في قوله « بتفسير » ليس واضحاً وضوحاً قاطعاً . كذلك فيما يتصل بشملي لا نجد الأمر واضحاً : هل يقصد أنه ترجم النص ، أو ترجم تفسير تامسطيوس وحده ؟ واشتيتشيدري يرى الرأي الأول وهو أنه ترجم النص وحده (المرجع المذكور ص ٦٧) . بيد أنه ليس في نص ابن النديم ما يقطع بهذا أو بالآخر أو بهما معاً .

أما الناشر السابق فيرجح أن يكون ناقل مقالتنا هذه هو أبا بشر (لا : بشر ، كما كتب هو في غير تدقيق) متى بن يونس ، ولديه سببان لهذا الترجيح : « الأول : عظم الشبه بين أسلوب ناقل المقالة وأسلوب ناقل شرح تامسطيوس عليها ، وأن الترجمة العربية للشرح تتبدى حيث تتبدى الترجمة العربية للنص ، وقد ذكر ابن النديم والقفا أن بشر (أقرأ : أبا بشر) قد نقل الاثني إلى العربية . فالترجم عندنا إذن أن الترجمة التي بين أيدينا وترجمتها تفسير تامسطيوس التي أشرنا إليها هي لشخص واحد وهو بشر (أقرأ : أبو بشر) . السبب الثاني : أن بشر (أقرأ : أبا بشر) بن متى لم يكن من النقلة الذين التزموا حرفية الترجمة ؛ وهذا بلا شك ظاهر في أكثر أجزاء المقالة . وربما نقلها بشر (أقرأ : أبو بشر) لاعتنا الأصل اليوناني مباشرة ، بل عن نقل سرياني هو نقل حنين بن اسحق الذي ذكره ابن النديم » (ص ٩١) .

(١) راجع فيما يتصل به : القفاطى : « أخبار الحسكاه » ، ص ٢٢١ طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ = ١٩٠٨ م ؛ ثم كتابنا « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ، ص ٩٢ .

وهذه الترجيحات كلها بدون مرجح . فدليله الأول هو أن شرح ثاسطيوس (وهو الذي نشرناه بعد ص ١٢ — ص ٣٣) هو من ترجمة أبي بشر ، وهو يشبه في أسلوبه أسلوب مقالتنا هذه . لكن من قال إن شرح ثاسطيوس هو من ترجمة أبي بشر ؟ أتد كان عليه أن يثبت هذا أولاً . أما وقد افترضه افتراضاً دون تحليل فدليله غير قائم . « أما قوله : « إن الترجمة العربية للشرح تتدى حيث تتدى الترجمة العربية للنص » ، فليس فيه أدنى دليل أو شبهة دليل على أن متى هو الذي ترجم كليهما . ودليله الثاني وهو أن متى « لم يكن من النقلة الذين التزموا حرفية الترجمة » ، دليل غريب لا يقوم على أساس . فتى كان على العكس من هذا من أحرص الناس على حرفية الترجمة ، وهذا هو بعض السبب في فساد عبارته العربية وعدم وضوحها بدرجة كافية ، كما هو مشاهد في ترجمته لكتاب « الشعر » . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الترجمة القديمة التي نحن بصدها ترجمة دقيقة جميلة الأسلوب بحيث لو قورنت بترجمة متى لكتاب « الشعر » لتبين في الحال أنها لا يمكن أن تكون لنفس الشخص . ولهذا فإن إجابة الناشر السابق هنا بمقالة الأسلوب هي حجة ضده من غير شك . ولهذا أيضاً فإننا نستبعد نهائياً — لهذه الأسباب الأسلوبية كذلك — أن يكون المترجم هو أبا بشر متى .

أما أن يكون شملي قد نقلها فليس لدينا أى دليل يرجح هذا ، فإن شملي شخصية مجهولة تماماً في تاريخ الترجمة .

ولهذا لم يبق غير إسحق بن حنين — إلا أن تكون ترجمة اسطاث ؛ وليس لنا بعد دليل عليه لأن نشرة بويج لم تصل بعد إلى مقالة اللام — ؛ ومن هنا رأينا منذ اللحظة الأولى أن هذه الترجمة لا بد أن تكون من عمل إسحق ، كما رأينا كذلك أن ترجمة تفسير ثاسطيوس هي أيضاً من عمل إسحق . وليان هذا لا بد من الانتقال إلى النص الثاني من نصوصنا المنشورة هنا وهو :

— ٣ —

« من شرح ثاسطيوس لحرف اللام »

وهذا النص أيضاً مأخوذ عن المخطوطة ٦ م (حكمة وفلسفة بدار السكتب المصرية) ؛

ويبدأ الشرح من الفصل السادس ، شأنه شأن الترجمة الآنفة الذكر . ويجب أن يُكتمل بالنص الآخر الذي أوردناه ملحقاً (من ص ٣٢٩ - ص ٣٣٣) وهو يشتمل على شرح الفصل الأول وشطر من الثاني . أما هذا النص الثاني فعلوم مترجمه لأنه منصوص عليه صراحة في المخطوطة هكذا : « مقالة اللام » شرح ثامسطيوس ترجمة إسحق بن حنين ، هذا من ناحية ؛ ومن ناحية أخرى نجد يتفق تمام الاتفاق مع الترجمتين العبرية واللاتينية اللتين نشرهما صوبيل لانداور^(١) ، وقد ورد في نسخة ابن طيرون العبرية أن الترجمة العربية من عمل إسحق بن حنين وقد أصلحها ثابت بن قرة . فلا صعوبة في هذه النسبة ، وإنما الشيء الذي يؤسف له سقا هو أن هذا النص ناقص في مخطوطتنا (الظاهرة برقم ٢٨٧١ عام) ، ولو كان كاملاً لأغنا من كثير من المناقشات هنا .

أما النص الآخر ، وهو المأخوذ عن المخطوطة ٦ م ، فأمره عسير . إذ يلاحظ عليه أول ما يلاحظ أنه مختصر إذا ما قورن بالترجمة اللاتينية أو العبرية المأخوذة عنها . فبينما النص المأخوذ عن مخطوط الظاهرية يوافق هاتين الترجمتين إلى حد كبير مما جعل ش وسعنا الاستعانة بهما في تحقيق النص ، نرى هذا النص موجزاً لا يسايرهما في حروفها ، وإن سايرهما في عباراتها الرئيسية . ولهذا فليس أمامنا إلا أن نقول إنه تلخيص أو ترجمة ملخصة . ونرجح أن يكون تلخيصاً عن ترجمة تفصيلية كما هو شأن بقية الرسائل الأرسطية الواردة في هذا المخطوط ، ٦ م . فالقطعة المأخوذة من حرف الألف الصغرى هي تلخيص أو مقتطفات من ترجمة إسحق بن حنين الموجودة في « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد » (نشرة بويج ج ١ ص ٣ - ص ٤١ ؛ بيروت سنة ١٩٣٨) كما سنبين هذا بعد بالتفصيل (راجع بعد) ؛ كذلك وجدنا أن ترجمة الفصل السادس إلى الماشر من مقالة اللام فيه نقص كثير في مواضع عدة . ومن دراستنا للمواضع الناقصة في هذه الترجمة الأخيرة نشاهد أن المناقص ترجع : إما إلى ذكر الشواهد أو إلى الدخول في تفاصيل (راجع النقص المشار إليه في ص ٨ أي من ١٠٧٣ ب ٧ إلى ١٠٧٤ ب ٣٠) عميرة الفهم ، أو إلى استطرادات (مثل النقص المشار إليه في ص ٩ أي من ١٠٧٤ ب إلى ١٠٧٤ ب ١٤) . والحال كذلك أيضاً بالنسبة

Themistii : In Aristotelis Metaphysicorum Librum A Paraphrasis, Hebraice et (١)
Latine, edidit Samuel Landauer, Berolini, MCMIII.

إلى القطعة المأخوذة عن الألف الصغرى : فإن الحذف فيها يرجع إلى هذه العوامل . وهذا يدل على أن الناسخ أو من أشار عليه به (والأرجح أنه الناسخ نفسه ، بدليل قوله : عَلَّفَهَا لنفسه ...) هو الذى أجرى هذه التلخيصات فى صلب الترجمات التى نقل عنها ، وأنه هو المسؤول وحده عنها ، لا النصوص الأصلية المنقولة عنها هى أو من نقلها من أوائل المترجمين .

لهذا رى أن النص المأخوذ عن المخطوطة ٦ م نص مختصر لشرح ثامسطيوس لمقالة اللام ، وأن الذى أجرى فيه هذا الإيجاز الناسخُ أو أحد الكتاب ، وليس المترجم الأصيل . كما أننا إذا قارنا النصين من شرح ثامسطيوس وجدناهما بلغة واحدة فى مصطلحاتها ، وبأسلوب واحد يمتاز بالمذوبة والوضوح وفضاحة البيان ، وهى خصائص يمتاز بها أسلوب إسحق بن حنين فى الترجمة . قال عنه ابن النديم : « وكان فصيحاً بالعربية ، يزيد على أبيه فى ذلك » (« الفهرست » ، ص ٤١٥ طبع مصر بدون تاريخ) ، وهو ما يدعونا إلى القطع بأن هذه الترجمة لا يمكن أن تكون من عمل أبى بشر متى بن يونس ، لأن ترجمة هذا ذات أسلوب ردىء فى العربية ، تغلب عليه العجمة حتى لا يكاد يبين . ومن ذا الذى يقرأ هذه الترجمة المشرقة التى بين أيدينا ويستطيع أن يعزوها إلى صاحب ترجمة كتاب « الشعر » ، تلك الترجمة الركيكة الفجة التى لا تكاد تُبين إلا بعد عناء شديد !

ونلخص هذا كله فنقول إنه تقرر لدينا :

أولاً : أن ترجمة فصول مقالة اللام وترجمة شرح ثامسطيوس كليهما من عمل إسحق ابن حنين ، فضلاً عما هو ثابت قطعاً من أن القطعة من الألف الصغرى الواردة فى نفس المخطوطة هى من عمل إسحق بن حنين كما يتبين من مقارنتها بالترجمة الواردة فى نشرة بويج « لتفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد وهى منصوص على أنها لاسحق بن حنين ؛

ثانياً : أن النص المأخوذ عن ٦ م من شرح ثامسطيوس هو نص موجز أوجزه الكاتب أو الناسخ ، لا المترجم الأصيل ، كما فعل بالنسبة إلى ترجمة فصول مقالة اللام وترجمة مقالة الألف الصغرى .

هذا فيما يتصل بالمترجم العربى . أما اسم الكتاب فهو أحياناً « شرح » ثامسطيوس كما فى مخطوطتنا ، وأحياناً أخرى « تفسير » ثامسطيوس كما فى « الفهرست » لابن النديم

واللفظي ؛ أما ابن اسبينا فينمته بأنه « تلخيص » ، وفي إثره جرى ابن رشد في مقدمته لشرح هذه المقالة .

أما الذين أشاروا إلى هذا الشرح عند العرب فهم :

١ - الفارابي في رسالة : « الإيابة عن غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة » قال : « ثم لا يوجد للقدماء كلام في شرح هذا الكتاب (ما بعد الطبيعة) على وجهه كما هو لسائر الكتب (أى كتب أرسطو) ، بل إن وُجد فللمقالة اللام للإسكندر - غير تام ؛ ولثامسطيوس - تاماً .

« وأما المقالات الاخر فإما لم تشرح ، وإما لم تنبَقْ إلى زماننا . على أنه قد يُظن إذا نُظِرَ في كتب المتأخرين من المشائين أن الإسكندر كان قد فسر الكتاب على التمام ^(١) » . ومن هذا النص يتبين أن شرح ثامسطيوس كان موجوداً في زمان الفارابي تاماً ، ومن الواضح أنه كان منقولاً إلى العربية ، وإذا كان كذلك فأشارته إما أن تكون لترجمة إسحق ابن حنين أول ترجمة أبي بشر متى ، فالأول متقدم عليه (توفي اسحق سنة ٢٩٨ هـ = ٩١٠ م أو سنة ٢٩٩ هـ) والثاني عصره (توفي أبو بشر متى سنة ٣٢٨ هـ - سنة ٩٤٠ م ، والفارابي توفي سنة ٣٣٩ هـ - ٩٥٠ م) . وتلفت نظر القارىء إلى قوله إن شرح الإسكندر الأفروديسى كان غير تام ، وهو أمر لم يشر إليه ابن النديم في كلامه عن شرح الإسكندر لمقالة اللام .

٢ - جابر بن حيان أو أصحاب الكتب المنسوبة إليه ، فقد جاء في كتاب « البحث » المنسوب إلى جابر ذكره في موضعين : (أ) « وأما < ثا > مسطيوس فإنه يوضح الفلاسفة في رسالته التي شرح فيها اللام (في المخطوطة : الام) من كتاب أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة ، ويقول ما لا تجاسر القوم على قوله (ص : قولهم) في الجوهر الأول إنه موضوع ذاته ، وكما قول إن الجوهر موضوع . وهذا الكلام قد طال تفسيرنا له ، وليس بنا حاجة إليه في هذا الموضوع . » (ورقة ١٤٨) ؛ (ب) « فأقول إن المحرك الأول لما كان شاملاً لهذا العالم كله ، وكما يقال إنه فلك الأفلاك التاسع ، أو كما قال أرسطوطاليس إن ذات هذا الجوهر العظيم صورة مجردة من المواد كلها ... أو كما قال ثامسطيوس في تفسيره لمقالة اللام

(١) « مجموع رسائل الفارابي » ، ص ٤٠ . طبع مصر سنة ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م .

(ص : إلام) من كتاب أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة إنه نور مبثوث وراء العالم ، وإنه الخير كله والحسن كله ، وأمثال ذلك . فليت شعري أى هذه الآراء تُختار ! « (ورقة ١٥٥)^(١) . ولعل ما يشير إليه في (١) هو ما ورد بعدُ ص ١٧ فيما يتصل بكون المبدأ الأول عقلاً ومعقولاً ، وكذلك إلى ما يرد ص ٢٠ من أنه يعقل ذاته ، فهو إذاً موضوع ذاته . أما ما يشير إليه في (ب) فهو ما سيرد بعدُ ص ١٨ . لكن الإشارة في كلتا الحالتين لا نجدتها بحروفها وألفاظها في هذه المواضع ، وإعما بمعانيها . فأغلب الظن إذاً أن تكون إشارته إلى المعنى ، لا إلى النص الحرفي ، خصوصاً وهو بمرض حديث عام .

٣ — ابن سينا : أشار إلى شرح ثامسطيوس في « الشفاء » وفي « النجاة » إشارات عامة ؛ أما الإشارة الصريحة فهي التي ترد بعدُ في شرحه « على كتاب حرف اللام » (ص ٢٦) حين قال : « وما يحسن ثامسطيوس فيه أنه يصرح بأن المبدأ الأول يعقل ذاته ، ثم من ذاته يعقل كل شيء ، فهو يعقل العالم العقلي دفعة من غير حاجة إلى انتقال وتردد من معقول إلى (ص ٢٧) معقول ، وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها أمور خارجة عنه يعقلها منها كحائنا عند المحسوسات ، بل يعقلها في ذاته : فإنه لا يجب أن يكون كونه عقلاً بسبب وجود الأتياء المعقولة حتى يكون وجودها جعله عقلاً ؛ بل الأمر بالعكس . ويقول : إن كان للأول شيءٌ نُكَمِّلهُ ، فليس بذلك الشرفُ ، سواء كان معقوله واحداً أو كثيراً . » وابن سينا يشير هنا إلى ما سيرد بعدُ ص ٢٠ في شرح ثامسطيوس . كما أنه أشار مرة أخرى إلى شرح ثامسطيوس في شرحه هذا كما سيرد بعدُ ص ٣١ التي يشار فيها إلى شرح ثامسطيوس الوارد هنا ص ٢١ .

ومن المعروف أن ابن سينا اعتمد كثيراً أو كل الاعتماد على شروح ثامسطيوس خاصة . وفي هذا يقول الشهرستاني : « ونحن اخترنا في نقل مذهبه (الكلام عن أرسطو) شرح ثامسطيوس الذي عليه اعتمد مُقَدِّمُ المتأخرين ورئيسهم أبو علي بن سينا » (الشهرستاني : « الملل والنحل » بهامش « الفصل في الملل والأهواء والنحل » لابن حزم ، ص ٣٠٤ — ص ١٠٥ بالهامش ، مصر سنة ١٣٤٧ هـ — ١٩٢٨ م) .

(١) راجع باول كراوس : « جابر بن حيان » ج ٢ ص ٣٢٣ وتعليق ٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٢
 . Paul Kraus : *Jābir ibn Ḥayyān*, Le Caire, 1942

٤ — وهذا يقودنا إلى الشهرستاني الذي ينقل كثيراً عن شروح ثامسطيوس في عرضه لمنهب أرسطو كما قال في النص السالف . وقد ذكر خاصة مقالة اللام في عدة مواضع هي :

(١) « وقال (أى أرسطو ، تبعاً لشرح ثامسطيوس في غالب الظن) في كتاب «أولوجيا» من حرف اللام : إن الجوهر يقال على ثلاث أضرب : اثنان طبيعيان ، وواحد غير متحرك . قال : إنا وجدنا التحركات على أثر اختلاف جهاتها وأوضاعها ، ولا بد لكل متحرك من محرك . فإما أن المحرك يكون متحركاً فينسلل القول ولا ينحصر ؛ وإلا فيستند إلى محرك غير متحرك . ولا يجوز أن يكون فيه شيء ما بالقوة : فإنه يحتاج إلى شيء آخر يخرج من القوة إلى الفعل . فالفعل إذا أقدم على ما بالقوة . وكلُّ جائز وجوده في طبيعته معنى ما بالقوة ، وهو الإمكان والجواز ؛ فيحتاج إلى واجب به يجب . وكذلك كل متحرك فيحتاج إلى محرك . فواجب الوجود بذاته ذات وجودها غير مستفاد من وجود غيره ؛ وكل موجود فوجوده مستفاد عنه بالفعل ، وجائز الوجود له في نفسه وذاته الإمكان . وذلك إذا أخذته بشرط علته فله الوجود ، وإذا أخذته بشرط لاعلته < فله > الامتناع . » (ب)

« المسألة الثانية : في أن واجب الوجود واحد (في المطبوع : واحد) : أخذ أرسطوطاليس يوضح أن المبدأ الأول واحد من حيث أن العالم واحد ، ويقول إن الكثرة بعد الاتفاق في الحد ليست هي كثرة العنصر . وأما ما هو بالآنية الأولى فليس له عنصرٌ تمام قائمٌ بالفعل ، لا يخاطب القوة . فإذاً المحرك الأول واحد بالكلمة والعدد ، أى الاسم والذات . قال : فحرك العالم واحد . — هذا نقل ثامسطيوس . » (١) تشير إلى ص ١٢ بعد ؛ و(ب) تشير إلى ص ١٩ س ١٠ وما يليه .

وهذان الموضوعان (خصوصاً الثاني) هما اللذان أشار فيهما صراحة إلى شرح ثامسطيوس . أما الموضوع الأخرى وهي ما يتلو الكلام السابق مباشرة حتى ص ١١٥ س ٣ هامش ؛ فهي مأخوذة عن مقالة اللام ولعل ذلك عن شرح ثامسطيوس كذلك كما يفهم من عبارته الاستهلاكية لكل مقاله عن أرسطو . فلترجع في مواضعها ، ولا حاجة إلى إيرادها هنا . ومن السهل أن يستخلص منها شرح ثامسطيوس على نحو ملخص إجمالي .

ثم نرى الشهرستاني يشير في موضع آخر إلى شرح ثامسطيوس هذا لمقالة اللام ، وذلك

في الفقرة التي عقدها ثامسطيوس ، فقال : « قال ثامسطيوس : قال أرسطوطاليس في مقالة اللام : إن الطبيعة تفعل ما تفعل من الحكمة والصواب ، وإن لم تكن حيواناً إلا أنها أُلهمت من سبب هو أكرم منها وأبهى (في المطبوع : أوهي) . ألا (في المطبوع : إلى) إن السبب هو الله . وقال أيضاً (أي ثامسطيوس في الشرح المذكور ، أول لعل الإشارة إلى أقوال ثامسطيوس عامة) إن الطبيعة طبيعتان : طبيعة مستعلية على الكون والفساد بكلياتها وجزئياتها — بمعنى الفلك والنيرات — ، وطبيعة يلحق جزئياتها الكون والفساد ، لا كليتها — يريد بالجزئيات الأشخاص ، وبالكلييات الاستقصات » (الشهرستاني : « الملل والنحل » ج ٤ ص ١٤ بالهامش ، الطبعة المذكورة) . والإشارة هنا إلى الفصل الثالث من مقالة اللام ، وشرح ثامسطيوس له مفقود في نشرتنا هذه ، ولهذا نحيل إلى الترجمة اللاتينية فنقول إن الإشارة إلى ص ٩ س ٣١ وما يليه من نشرة لا نداور المذكورة آفناً .

٥ — ابن رشد : اقتبس منه سراً في شرحه على نفس المقالة في كتابه « تفسير ما بعد الطبيعة » ، ولكنه نقده في كل موضع وحرص على متابعة هذا النقد حرصاً بالغا . ونكتفي بهذا القدر إلى أن ينشر الجزء الثالث من نشرة بويج « لتفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد . وتلك هي الإشارات والنقول غير المباشرة لشرح ثامسطيوس لمقالة اللام في الكتب العربية ؛ بيد أننا لم نستطع الانتفاع من هذه النقول في تحرير النص ، لأنها ليست نقولاً بالمعنى الحقيقي ، بل هي بالأحرى إشارات عامة أو اقتباسات موجزة غير مطردة . ولهذا فالإشارة هنا إليها لم تكن من أجل ما يعرف بالمنقول غير المباشر tradition indirecte ، وإنما لبيان تاريخ هذا الشرح في العالم العربي بطريقة إجمالية ، حتى ننفع بها في « الجزء الثاني » من كتابنا هذا ، وهو الملخص بدراسة صورة أرسطو في الفكر العربي .

أما عن صحة نسبة الشرح إلى ثامسطيوس فإنها ليست موضع شك . فعلى الرغم من أن أصله اليوناني مفقود ، فإنه لا تزال تمت اقتباسات يونانية منه توجد في الحواشي على أرسطو ص ٧٩٨ - ص ٨١٣ من نشرة برندس Brandis ، فلا حاجة بعد إلى فضل بيان . بل ننتقل إلى بيان قيمته الموضوعية فنقول إن شروح ثامسطيوس على أرسطو^(١) تمتاز

(١) راجع بيانها في « دائرة معارف علوم الأوائل » ، النشرة الجديدة ، المجلد الخامس تحت اسم =

بالوضوح والبساطة ، وهي بالأحرى عروضاً موسعة paraphrases أكثر منها شروحات بالمعنى الحقيقي ، ومن هنا كانت ضالة قيمتها وسعة انتشارها وشهرتها في وقت واحد معاً . واعتماده فيها خصوصاً على الشروح الأقدم التي يذكر هو من بينها شروح أندرونيقوس الرودسي والإسكندر الأفروديسي وفورفور بوس الصوري .

ولقد كان لها أثرها الواضح . فهي التي دفعت بسولس Psellos العالم اليوناني (المتوفى سنة ١١١٠ ؟) وسوفونياس Saphonias إلى القيام بعمل تفسيرات من هذا الطراز . كما أن يوحنا أوجيبي النحوي انتفع بها كثيراً . وبإشادها هي وشروح الإسكندر الأفروديسي أحبال المشاؤون العرب التفرة الأرسطية البسيطة من العقل الفعال والعقل المنفعل إلى نظام معتد من عمليات الصدور للعقول وتطورها من العقل بالقوة إلى العقل المستفاد . ثم كان لها أثرها كذلك من بعد العرب وعلى آثارهم في الفكر اليهودي . فترى شارحين على « دلالة الحائرين » لموسى بن ميمون يقتبسان من شرح تاسطيبوس هذا على مقالة اللام ، وما : شمتوب^(١) بن بليغرة ، ويوسف كاسي^(٢) . ثم كان لها بعد هذا أثرها الضخم في الفكر الاسكلاني في القرب بعد ترجمتها من العبرية إلى اللاتينية .

- ٣ -

« شرح كتاب حرف اللام للشيخ الرئيس ابن سينا »

وهذا أيضاً عن المخطوطة م ٦ ؛ وله مخطوط آخر في دار الكتب بالخزانة التيمورية رقم ٨٦ حكمة (تيمورية) . ولكن هذا المخطوط الثاني أحدث جداً ومشحون بالأخطاء بحيث لم تكن له أدنى فائدة في مراجعته مع المخطوطة م ٦^(٣) ، ومن هنا اكتفينا في الجهاز القدي

= تاسطيبوس ، محمود ١٦٤٣ إلى ١٦٥٥ ، اشتوتجرت سنة ١٩٣٤

Pauly-Wissowa : Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart

Schemtob b. Paquera : More ha-more, Pressburg 1837, p. 85 (١)

phi Kaspi Commentaria hebr. in R. Mosis Malmonidia tractatum (٢)

Dalālat al Halīm... ed. Salomo Werblumer, Frankfurt a. M. 1818, p. 88

(٣) توجد عنها نسخة أخرى حديثة برقم ٢١٦ حكمة ولسغة بدار الكتب ، وهي مأخوذة لحساب دار الكتب عن المخطوطة م ٦ ، ولا قيمة لها إذن ، فضلاً عما وقع فيه النسخ الحديث من أخطاء عديدة . كذلك توجد مخطوطة من نفس النوع برقم ٢١٥ حكمة ولسغة بدار الكتب تفسير « أتولوجيا » لابن سينا ، ومخطوطة من نفس النوع برقم ٢١٥ ، حكمة ولسغة بدار الكتب تفسير « كتاب النفس » . ولهذا رفضنا أن ندمها مخطوطات أصلية أو أن نمسح لها أي حساب .

بذكر الاختلاف في صفحة واحدة ، بدلاً من تمويد الهوامش بما لا غناء فيه . فهذا هو النهج الأسلم في النشر .

وهذا الشرح كذلك يبدأ من الفصل السادس من مقالة اللام شأنه شأن النصين الأول والثاني . فهل أراد الناسخ أو الكاتب ألا يختار غير الابتداء من هذا الفصل دون الفصول السابقة الخسة ، أو لم يوجد — بالنسبة إلى شرح ابن سينا — إلا هذا القسم ؟ إن لم نستطع القطع برأى نهائي ، فإننا مع ذلك نرجح مطمئنين أن ابن سينا قد شرح المقالة كلها ، وأن الناسخ هو الذي اختار ابتداء من الفصل السادس فحسب شأنه في هذا شأنه في بقية ما أخذه من نصوص وشروح لهذه المقالة .

وأول مسألة يثيرها شرح ابن سينا هذا مسألة « الإنصاف » . ففي المخطوطة ورد بصراحة : « ومن كتاب الإنصاف : شرح حرف كتاب اللام للشيخ الرئيس ابن سينا على ابن الحسين بن عبد الله » (ص ١٣٨ ب من المخطوطة ٦ حكمة وفلسفة) . فلننظر الآن في كتاب « الإنصاف » هذا .

قال البيهقي في « تمة صوان الحكمة » في حديثه عن ابن سينا إنه وقعت الحرب بين العميد أبي سهل الحمدوني صاحب الرمي من قبل السلطان محمود وبين علاء الدولة الذي كان ابن سينا في خدمته ، فهب « العميد أبو سهل الحمدوني مع جماعة من الأكراد أمتعة الشيخ وفيها كتبه ، ولم يؤخذ من كتاب « الإنصاف » إلا أجزاء .

« ثم ادعى عزيز الدين الفقاهي الزنجاني في شهور سنة خمس وأربعين وخمسمائة أنه اشترى منه نسخة بأصفهان وحملها إلى مرو . والله أعلم » (نشرة كرد علي ، دمشق سنة ١٩٤٦ ص ٦٧ - ٦٨) . ثم يروي ابن الأثير في حوادث سنة ٤٢٥ أن أبا سهل الحمدوني لما استولى على أصفهان نهب خزائن علاء الدولة وكان أبو علي ابن سينا في خدمة علاء الدولة فأخذت كتبه ، وحملت إلى غزنة ، فجملت في خزائن كتبها إلى أن أحرقها عساكر الحسين ابن الحسين النوري . ويقول القفطي (ص ٢٧٧ طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨ م) وهو يروي ما رواه أبو عبيد الجوزجاني تلميذ ابن سينا : « وفي اليوم الذي قدم فيه السلطان مسعود إلى أصفهان نهب عسكره وحلّ الشيخ وكان الكتاب (كتاب « الإنصاف »)

في جلته ، وما وقَّفت له على أمره . وابن أبي أصيبعة يقول : « كتاب « الإينصاف » :
عشرون مجلدة ، شَرَّحَ فيه جميع كتب أرسطوطاليس وأنصف فيه بين المشرقين والمغربيين —
ضاع في نهب السلطان مسعود » (٢٠ ص ١٨ م ٢٥ - م ٢٧) .

تلك هي الروايات الرئيسية الواردة في كتب التراجم عن كتاب « الإينصاف » هذا .
وهي روايات متناقضة : فالقنطري وابن أبي أصيبعة يؤكدان أن الكتاب فقد نهائياً في نهب
السلطان مسعود ؛ والبيهقي يرى أن هذا النهب لم يتناول من كتاب « الإينصاف » إلا أجزاء ،
ثم يروي دعوى عزيز الدين الفقاعي الزنجاني الذي زعم أنه اشترى من الكتاب نسخة
بأصفهان وحملها إلى مرو سنة ٥٤٥ هـ ، أي بعد وفاة ابن سينا بمقدار ١٧ سنة . هذا إلى جانب
الاختلاف بين هؤلاء الرواة في بيان كيفية هذا النهب .

بيد أننا نعتقد أن بعضاً من هذا التناقض يمكن أن يحل عن طريق ماورد في الرسائل التي
نشرناها في هذا الكتاب . ففي رسالة ابن سينا إلى أبي جعفر الكيا ، وهي التي تكون المدخل
إلى كتاب « المباحثات » هنا ، يقول ابن سينا : « إني كنت صنفْتُ كتاباً سمَّيته « كتاب
الإينصاف » وقسَّمت العلماء قسامين : مغربيين ومشرقيين ؛ وجعلت المشرقين يعارضون
المغربيين ، حتى إذا حَقَّ اللَّدْدُ ، تقدمت بالإينصاف . وكان يشتمل هذا الكتاب على
قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة . فأوضحتُ شَرَّحَ المواضع المشككة في القصص (أي
في نصوص كتب أرسطو أو المشائين) إلى آخر « أتولوجيا » ، على ما في « أتولوجيا » من
المطعن . وتكلمت على سهو المفسرين ، وعملت ذلك في مدة يسيرة ما لو حرَّرت لكان
عشرين مجلدة . فذهب ذلك في بعض المزامم ، ولم يكن إلا نسخة التصنيف ، وكان النظر
فيه وفي تلك الخصومات نزهة (أي بين المشرقين وهم المشاؤون من أهل بغداد ، وبين
المغربيين وهم الشراح الأرسطويون مثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي) . وأنا بعد
فراغى من شيء أعمله أشتغل بإعادته وإن كان ظل الإعادة ثقيلًا . لكن ذلك (أي
« الإينصاف » فيما نظن) قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتصغيرهم وجهلهم .
والآن فليس يمكنني ذلك ، وليس لي مُهْلَةٌ ، ولكن أشتغل بمثل الإسكندر وثامسطيوس
ويحيى النحوي وأمثالهم » (راجع بعدُ ص ١٢١ - ص ١٢٢) .

ومن هذا النص يتبين أولاً : غرض ابن سينا في هذا الكتاب وهو أن يأتي برأى الشرقيين و برأى الغربيين في أمهات المسائل ويعارض الواحد بالآخر ، ثم يتقدم بالإنصاف بينهما . ومن أجل هذا قام بشرح النصوص — الأرسطية ، فيما يخيل إلينا — كلها إلى أن يبلغ « أتولوجيا » ، ويدل على مواضع سهو المفسرين . وثانياً : أنه لم يجر الكتاب ، إنما وضع مَسوداته ، وهذه ذهبت في « بعض المزامم » ، وهو يقصد بها نهب السلطان مسعود ابن السلطان محمود ، حينما غزا أصفهان سنة ٤٢٥ . وثالثاً : أنه لم يستطع إعادته كله على الأقل . فهل أعاد البعض منه ؟

أما المسألة الأولى ففتقق عليها بين الروايات التي تحدثت عن موضوع الكتاب ، إذ قال ابن أبي أصيبعة كما ذكرنا إن ابن سينا شرح في هذا الكتاب « جميع كتب أرسطوطاليس وأنصف فيه بين الشرقيين والغربيين » (٢ ص ١٨ ص ٢٥ س ٢٧) ويلاحظ أن ابن أصيبعة استقى هذا الخبر من تلك الرسالة التي أشرنا إليها .

كذلك تتفق الروايات في المسألة الثانية وهي أن الكتاب كان لم يجر منه إلا مسوداته ، وأن هذه ذهبت في نهب السلطان مسعود . والجديد فيها قول البيهقي : « ولم يؤخذ من كتاب « الإنصاف » إلا أجزاء » (ص ٦٧ من الطبعة المذكورة) ، وظاهر النص معناه أن ما نُهب من هذا الكتاب هو أجزاء دون أجزاء ، بدليل إرادته بعد هذا الدعوى عزير الدين الفقاعي أنه اشترى منه نسخة (كاملة ؟) في سنة ٥٤٥ في أصفهان .

وتلك هي المسألة الثالثة الرئيسية ، ألا وهي : هل أعاد ابن سينا كتابته إن كان قد ضاع كله ؟ نرى في رسالة أخرى نشرناها بعد (ص ٢٤٥) أن ابن سينا يقول في رسالة إلى صديق تحمّزَن على ضياع « التنبيهات والإشارات » وسأله عن « المسائل الشرقية » : « وأما تحمّزته على « ضياع التنبيهات والإشارات » فنسدى أن هذا الكتاب توجد له نسخة محفوظة . وأما « المسائل الشرقية » فقد كتبتُ أعيانها ، بل كثيراً منها ، في أجزاءها لا يطلع عليها أحدٌ ، وأثبتُ أشياء منها من « الحكمة العرشية » في جُزّات : فهذه هي التي ضاعت . إلا أنها لم تكن كبيرة الحجم ، وإن كانت كثيرة المعنى كلية جداً . وإعادتها أمرٌ سهل . بل لما كتب « الإنصاف » لا يمكن أن يكون إلا مبسوطاً ؛ وفي إعادته شغلٌ . ثم من هذا

المُعيد ومنَ هذا المتفرغ عن الباطل للحق، وعن الدنيا للأخرة، وعن الفضول للفضل !! لقد أنشَب القدرُ في مخالِبِ الغيرِ، فما أدري كيف أتملصُ، وأتملصُ، إلى آخر ما قاله عن اضطراب أحواله بسبب مشاركته في الأمور السياسية مما جعله ينسلخ عن العلم. وفي هذا النص كذلك ما يميل بنا إلى القول بأنه لم يُعِد الكتاب كله، أعني «الإنصاف»، لأنه لم يُعِدْ له «مُهَيِّة» لإعادته، وقد اضطربت أحواله بحيث لم يكن في وسعه الانكشاف من جديد على مثل هذا العمل الضخم. لهذا نرى أن دعوى عزيز الدين الفقاعى يجب أن تتوول على نحو آخر.

وهذا التأويل هو أن يقال إنه لم يقصد نسخة كاملة من «الإنصاف»، بل أجزاء منه هي التي بقيت بعد النهب، وهي التي قال عنها البيهقي: «ولم يؤخذ من كتاب الإنصاف إلا أجزاء». ويتأيد هذا بقوله في الرسالة السابقة: «وأما «المسائل الشرقية» فقد كتبت أعيانها بل كثيراً منها في أجزاءها لا يطلع عليها أحدٌ، وأثبت أشياء منها من «الحكمة الرشدية» في جُرَازات، فهذه هي التي ضاعت، فقوله المسائل الشرقية يقصد به من غير شك كتاب «الإنصاف»، بدليل قوله بعد: «بلى! كتاب «الإنصاف» لا يمكن أن يكون إلا مبسوطاً» مع أنه لم يشر إليه من قبل بالاسم، وهذا يدل بوضوح على أنه لما أشار إلى «المسائل الشرقية» قصد كتاب «الإنصاف» وقد تحزّن على ضياعه ذلك الصديق الذي يوجه إليه هذه الرسالة. ومعنى هذا النص إذاً أن كتاب «الإنصاف» لم يضع منه إلا الجزء الذي حرره وهو القسم منه الخاص بالحكمة الرشدية. أما الباقي فلم يضع. وهذا الباقي هو الأجزاء الباقية التي أشار إليها البيهقي. وهذا من شأنه أيضاً أن يفسر قوله في الرسالة إلى الكيا: «وأنا بعد فراغى من شيء أشتملُ بإعادته، وإن كان ظل الإعادة ثقيلًا. لكن ذلك (أى الذى كان على إعادته) كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم» (ص ١٢١ - ص ١٢٢). ومعنى هذا أن الشيء الذى ضاع وهو الخاص بالحكمة الرشدية هو ذلك القسم الذى كان يشتمل على تلخيص آراء البغداديين وتقدما. أما القسم الآخر، وهو الذى بقي بعد هذا النهب، فهو المتصل بشرح كتب أرسطو وبيان سهو المفسرين؛ ففضل أن يشتمل «مثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوى وأمثالم» (ص ١٢٢) على أن يشتمل بهؤلاء البغداديين

المشائين ، وهم المشرقيون . وقد ترك هذا القسم دون أن يحمره تحريراً نهائياً ، وهو بعينه الذى بين أيدينا أجزاء منه هي التى نشرناها هنا : « من شرح مقالة اللام » ثم « شرح كتاب النفس » ثم شرح كتاب « أنولوجيا » .

وخلاصة رأنا إذن هو أن كتاب « الإصاف » لابن سينا كان هذا قد كتب دساتيره ولم يحمر منه تحريراً نهائياً إلا القسم الخاص بالحكمة الرشيدة ، وهذا القسم هو وحده الذى ضاع فى نهب السلطان مسعود سنة ٤٢٥ ، ولم يجد ابن سينا من الفراغ أو النشاط ما يدفعه إلى إعادة هذا المفقود ، ولا إلى التحرير الهأى لما بقى من الكتاب ، أو إن كان قد حرر شيئاً فهو جزء قليل لعله هو بعينه الباقى بين أيدينا . وأنه قد بقى إذن من كتاب « الإصاف » أجزاء لعل بعضها فى صورة محررة والآخر فى هيئة مسودات ، ونرجح أن يكون قد فعل هذا : أى حرر جزءاً ولم يحمر الباقى .

ويتأيد هذا الرأى بطريقة حاسمة عن طريق ما أورده السهروردى المتقول (المتوفى سنة ٥٨٧ هـ = سنة ١١٩١ م) فى كتاب « المزارع والمطارحات » فقال : « ولا يكفهم ما قد يعتذرون به ، وهو ما ذكره صاحب « الشفاء » > أبو على بن سينا < فى بقايا مسودة له تسمى بـ « الإصاف والانتصاف » أن وجود الحق الأول لا يمكن الملولات من تقدم الإمكان عليها^(١) . فى هذا النص الثمين ما يقطع رأينا هذا وهو أن كتاب « الإصاف » ظل مسودة أودساتير ، وأنه بقيت منه بقية . وإننا لنأمل أن يُودى نشر نصوص أخرى إلى زيادة تأكيد هذا الرأى ، إن كان لا يزال بعد فى حاجة إلى فضل تأييد .

وتلك إذن المسألة الأولى المتصلة بكتاب « الإصاف » من حيث تاريخ وجوده . والمسألة الثانية هي ما إذا كانت النصوص الثلاثة التى عثرنا عليها فى مخطوطتنا هذه هي من « الإصاف » . وهى مسألة يسيرة الحل ، والجواب عنها بالإيجاب للأسباب التالية :

أولاً : أنه ورد صراحة فى المخطوطة ٦ م فيما يتصل بالنصين الأول والثانى وهما شرح

(١) « مجموعة فى الحكمة الإلهية من مصنفات شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردى » ، على تصحيحه هـ . كوربين H. Corbin ، المجلد الأول ، ص ٣٦٠ ، استانبول ، مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥ (رقم ٣٦١ من النشرات الإسلامية لمحمية للشرقيين الألمانية) .

«مقالة اللام» وشرح «أولوجيا» أنهما من «الإنصاف» (ص ١٣٨ ب، و ص ١١٤٦ من المخطوطة ٦ م).

ثانياً: فيما يختص بالنص الثالث وهو «التعليقات على حواشى كتاب النفس» لا نجد ذكراً لكونه من «الإنصاف» في مخطوطتنا هذه. ولكن هذا الصمت لا يمكن أن يؤخذ حجة على كونه من غير كتاب «الإنصاف»، لأن لدينا أسباباً تدعو إلى عده من «الإنصاف». وأولها يتصل بموضوعه: ففي هذا النص عرض لآراء المشركين وملاحظاتهم على كتاب «في النفس» لأرسطاطاليس، وفيه كذلك عرض لآراء ابن سينا وشرح له على مواضع متصلة من هذا الكتاب. ونحن نعلم مما أورده ابن سينا في رسالته إلى الكيا أنه في الإنصاف قسم «العلماء قسيتين: مغريين ومشرقيين. وجملت (أى أنا: ابن سينا) المشركين يعارضون المغريين، حتى إذا حقَّ اللدُّ تقدمتُ بالإنصاف. وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة. وأوضحتُ شَرَحَ المواضع المُشكَّلة في النصوص إلى آخر «أولوجيا» — على ما في «أولوجيا» من المطنن؛ وتكلمتُ على سَهْوِ المُفسِّرين» (راجع بدء، ص ١٢١). وهذا بعينه هو ما نجد في هذا الشرح لكتاب «في النفس»: فإنه فيه يضع آراء المشركين (ويقصد بهم المشائين المعاصرين له من أهل بغداد — وقد وضنا خطأ تحت كلمة: «المشركين» أينما وردت لإبراز رأيهم) بإزاء آراء المغريين (وهم شراح أرسطو الفريون: مثل الإسكندروناسطيوس ويحيى النحوى الخ) ويتقدم بالإنصاف بينهم. كذلك يخبرنا ابن أبى أصيبعة عن موضوع كتاب «الإنصاف» فيقول: «شَرَحَ فيه جميع كتب أرسطوطاليس، وأنصف فيه بين المشركين والمغريين» («عيون الأنباء في طبقات الأطباء»، ج ٢ ص ١٨ س ٢٥ — ٢٦، طبع ١٠٠٠ مكرر).

والسبب الثانى هو ما أورده ابن أبى أصيبعة أيضاً في كلامه عن مؤلفات ابن سينا فقال: «شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس، ويقال إنه من «الإنصاف» (الكتاب نفسه، ج ٢ ص ٢٠ س ٦ — س ٧). ولعل السر في استخدامه العبارة: «ويقال إنه» — وهى التى تنطوى على شىء من التشكيك — هو أنه لما لم يطلع على الكتاب (هو أو من روى عنه أو نقل) فلا يستطيع أن يطلق القول في صيغة التوكيد، خصوصاً وقد قال من قبل: «ضاع (أى «الإنصاف») في نهب السلطان مسعود» (ج ٢ ص ١٨ س ٢٧)، «وصنف

الشيخ كتاب «الإنصاف» ، واليوم الذى قدم فيه السلطان مسعود إلى أصفهان نهبَ عسكره رَحَلَ الشيخ ، وكان الكتاب فى جلته وما وقف له على أثره (ج ٢ ص ٨ س ٢١ - س ٢٢) وهى عبارة نقلها ابن أبى أصيبعة عن القفطى .

لهذا نستطيع أن نؤكد مطمئنين أن النص الثالث وهو «التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطاطاليس» هو أيضا من كتاب «الإنصاف» .

ثالثا : أن موضوع النصين الأول والثانى - شأنهما شأن النص الثالث - هو بينه كما ورد فى بيان موضوع كتاب «الإنصاف» وفق ما ذكرناه منذ قليل . وعلى هذا فلا مِرْيَةَ فى أن هذه النصوص الثلاثة من كتاب «الإنصاف» .

أما مسألة : هل هو كل «بقايا» كتاب «الإنصاف» بعد ضياع ما ضاع منه ؟ - فهذه مسألة لا سبيل إلى الخوض فيها ، لأن الوثائق التى لدينا حتى الآن لا تخبرنا بشئ . عما بقى ولم يبق من هذا الكتاب ؛ ولعل مخطوطات جديدة أن تزيدنا وضوحا فى هذا الجانب .

والآن وقد حللنا هاتين المشكلتين الرئيسيتين الخاصتين بنقد المصدر فيما يتصل بكتاب «الإنصاف» ، فقد بقى علينا أن ننظر فى مسألة أخرى هى تلك المتصلة باسم الكتاب . فالوثائق كلها مجمعة على ذكر اسم «الإنصاف» لم تشذْ عنها وثيقة واحدة . وإنما وجه الإشكال هوفى أن بعضها يذكره بهذا الاسم : «الإنصاف والانتصاف» ، ذكر هذا السهروردى فى الموضوع المشار إليه آما (ص ٢٧) فقال : «بقايا مسوِّدة له تُسمى بـ «الإنصاف والانتصاف» . . .» (مجموعة فى الحكمة الإلهية «نشرة كوربان ص ٣٦٠ ، استانبول سنة ١٩٤٥) ، وهكذا ورد فى جميع المخطوطات لكتاب «المشارع والمطارحات» ما عدا مخطوطاً واحداً (مخطوط راغب برقم ١٤٨٠) فإنه يكتبه هذا : «الإنصاف والانتصاف» (بدون نقط الحرفين : «الانتصاف») ، ولكن هذا يمكن إصلاحه بسهولة على أساس بقية النسخ ، لولا أننا نجد حاجى خليفة (ج ١ تحت رقم ١٣٧١ ص ٣٦٣ ، نشرة فليجل) يقول : «الإنصاف والانتصاف للشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ - ومن هنا نتردد فى معرفة أى القرائين أصح : «الانتصاف» ، أو «الانتصاف» ؟ لكن هذا التردد لا يلبث أن يزول فنقطع بصحة ما ورد فى «المشارع والمطارحات» من أنه

« الاتصاف » ، لا « الانصاف » كما يرد في نشرة فليجل لحاجي خليفة (« كشف
الظنون ») ، وذلك لأنه لا معنى لقوله « الاتصاف » في هذا المرص ، لأنه إنما يبحث
في « الإنصاف » بين الغربيين والشرقيين ، و « الاتصاف » للمغربيين من الشرقيين
(أو العكس ؟) ؛ فلا معنى إذن لقوله « الاتصاف » ، والخطأ إذاً هو في قراءة فليجل .

ولهذا فليست هنا المشكلة الحقيقية ، وإنما هي في هذا الاسم : هل هو « الإنصاف »
فقط ، أو « الإنصاف والاتصاف » معاً ؟ وإذا كان لنا أن نرجح ، فالأرجح أن نقول إنه
الثاني ، لأنه لا مبرر لإضافة هذا الاسم الثاني : « الاتصاف » ، إذا لم يكن موجوداً في
الأصل . أما كون رسائل ابن سينا وبقية المصادر (البيهقي ، القفطى ، ابن أبي أصيبعة) قد
أغفلت ذكره بكامله ، فما كان ذلك إلا على سبيل الاختصار^(١)

وإذن فالاسم الحقيقي الكامل هو : « الإنصاف والاتصاف » .

أما معنى هذا الاسم فهو من : « أنصف الحصين » أى : سوى بينهما وعاملهما بالعدل ،
وهو يريد أن يسوى هنا بين الغربيين والشرقيين بذكر آرائهما ، ثم بيان من هو على
الصواب ؛ أما « الاتصاف » فهو لفريق الغربيين الذى جار عليه فريق الشرقيين (أو
العكس ؟) . وقد أشار نلينو من قبل إلى خطأ كارا دى فو في قراءة كلمة « الإنصاف »
على أنها : « الأنصاف » ، جمع نصف ، حتى ترجم اسمه بقوله : *Le Livre des Moitiés* ،
وتساءل عن « هذا التقسيم الجغرافى » بين الشرقيين والمغربيين^(٢) وما من شك بعدُ
في وجهة اعتراض نلينو وخطأ كارا دى فو^(٣) .

أما الإشارات إلى كتاب « الإنصاف » عند الكتّاب التاليين فأما ما أورده
السهروردى المقتول في « المشارع والمطارحات » في الموضوع الذى أشرنا إليه سراً من قبل ،

(١) أما ما ورد بسند (ص ٢٤٥ س ٦) باسم « المائل الشرقية » فالواضح أنه مجرد اسم وصفى
وليس الاسم القانوى (أى الموضوع فعلاً) للكتاب ، على سبيل بيان مضمونه أو موضوعه ، ولهذا ذكره
باسم القانوى من بعد فقال « الإنصاف » (ص ٩) . ولهذا فليست نظرنا أن هاهنا مشكلة .

(٢) راجع مقال نلينو : « حكمة ابن سينا الشرقية ، أو الإشرافية ؟ » ، الذى ترجمناه في كتابنا :
« التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية » ص ٢٧٨ تعليق ١ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ ط ٢ .

(٣) راجع رأى كارا دى فو هذا في كتابه « ابن سينا » باريس سنة ١٩٠٠ ص ١٤٨ : Carra
de Vaux: *Avicenne*, Paris 1900 .

ثم بما أورده محمد الديلمي في كتابه « محبوب القلوب » (طبع حجر ، بمباي سنة ١٣١٧ هـ = سنة ١٨٩٩ م ، ص ١٢٠) فذكر أن ابن سينا مدح الإسكندر الأفروديسي . وقد رأى ياول كراوس^(١) أن هذا يشير خصوصاً إلى كتاب « في النفس » للإسكندر . بيد أننا إن ارتجنا إلى النص الذي نشرناه هنا وجدنا أن ابن سينا على العكس من هذا تماماً يأخذ على الإسكندر ماخذ في الموضوعين اللذين ورد فيهما ذكره (أنظر بعدُ ص ١٠١ س ١٧ ؛ ص ١٠٦ س ١) . ولهذا فإن افتراض كراوس هنا غير صحيح ، أعني أن تكون إشارة محمد الديلمي هي إلى شرح ابن سينا لكتاب « في النفس » في « الإنصاف » . ولا نستطيع أن نقول إن نصنا هو الذي ليس من « الإنصاف » ، نظراً إلى ما أورده من قبل من حجج خاصة بكونه بالضرورة من كتاب « الإنصاف » .

أما وقد فرغنا من كتاب « الإنصاف » عامة ، فلننظر في الأجزاء الباقية منه وهي التي نشرناها هنا . فنقول إن الشرح على مقالة حرف اللام يبدأ كما قلنا من الفصل السادس . والشرح ليس على طريقة ثامسطيوس ، لأنه ليس عرضاً متصلاً موسعاً ؛ وليس على طريقة ابن رشد ، فهو أحياناً يذكر النص ويتلوه بالشرح ، وأحياناً أخرى يستطرد إلى مسائل ومناقشات واعتراضات تدور حول النص ، وهو في هذا كله لا يتقيد بالنص ، ولا بكل ما ورد فيه ، بل يختار بعضاً من عباراته فيشرحها ، أو يستمر في العرض دون إشارة إلى نص . وإذا فسر آثار اعتراضات على آراء أرسطو نفسه ، أو على الشراح من مشرقيين ومغربيين ؛ وهو ما قصد به بقوله في رسالته إلى الكيا : « وتكلمت على سهو المفسرين » (راجع بعدُ ص ١٢١ س ٢٠) . ويستمر الشرح إلى آخر الفصل العاشر ، أي إلى آخر مقالة اللام .

— ٤ —

تفسير كتاب « أثولوجيا »

أما كتاب « أثولوجيا » وهو النص الثاني من الإنصاف فقد نشرناه عن مخطوطين : ٢٦

(١) ياول كراوس : « أفلوطين عند العرب » (مقال مستخرج من مضطعة المعهد المصري المجلد رقم ٢٣ Bulletin de l'Institut d'Egypte جلسة سنة ١٩٤٠ — ١٩٤١ ، القاهرة سنة ١٩٤١) ص ٢٧٢
تليق ٤ Paul Kraus : "Plotin chez les Arabes"

حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية ، ثم عن نسخة التيمورية (ورمزها : ت) برقم ١٠٢ حكمة . وهذه المخطوطة تحتوي على : (١) «تعليقات الرئيس ابن سينا على أولوجيا» ؛ (٢) « أولوجيا أرسطو » ؛ (٣) شرح الدواني على « هياكل النور » (للسهروردي القنول) . وهي بخط نستعليق ردى ، تاريخها ١٠٩٥ هـ = سنة ١٦٨٣ م . وكما يظهر من الجهاز النقدي الذى وضهه فى الهامش الثانى (أسفل هامش الإشارات إلى الفقرات المشروحة) ، نرى هذه المخطوطة سيئة بها نقص فى عدة مواضع ، فضلاً عن أنها ناقصة فى آخرها ، إذ تفت عند نهاية المر السابع ، وينقصها المير الخامس (راجع بدء ص ٥٩ تعليق ٨) ، ولم نكد نستفيد منها شيئاً ذا بال ، ومع هذا فقد ذكرنا اختلاف القراءات كلها بالدقة ، لأن البعض منها ليس ناتجاً عن أخطاء ظاهرة ، بل عن اختلاف فى العبارة .

وقد أشار كراوس فى البحث المشار إليه آنفاً ، « أفلوطين عند العرب » (ص ٢٧٥ تعليق ، من الصفحة السابقة تحت الفقرة ب (b)) إلى وجود مخطوط آخر لهذا النص فى أكسورد (مكتبة بودلى ، مخطوطات شرقية برقم ٥٣٦ . ورقة ٦٩ ب — ٨٤ ب Uri 980=Bodl. Or. Marsh 536) نبه إليه ف . روزنتال وقال عنه إنه « مخطوط ردى » ، والبدء والختام فيه كلاهما كما فى المخطوط ٦ م . بيد أنه لم يتيسر لنا مراجعته ، فإن قدر لنا هذا — كما نتوقع قريباً — فنشير إليه وإلى قراءاته فى الجزء الثانى من كتابنا هذا . وكما قال كراوس (فى الموضوع عينه) « ليس هذا النص مترجماً متصلاً لأولوجيا » ، بل سلسلة من الحواشى والشروح للمواضع الصعبة ، تمتد تقريباً إلى نصف النص الذى نشره ديتريعى . وكما تقول تعليقة فى المخطوط ٦ م (ص ١٥٣ ب ، فى نهاية التفسير : « آخر الموجود من هذا ») ، لا تتضمن المخطوطات إلا قطعة من تفسير « أولوجيا » لابن سينا .

ولقد وضعنا فى الهامش الأول الفقرات الأصلية التى شرحها ابن سينا ، مأخوذة عن نشرة ديتريعى « لأولوجيا » ، حتى يكون لدى القارئ النص والشرح معاً . ولا نكتم القارئ أننا وجدنا أحياناً غير قليلة عناء شديداً فى استخراج فقرات النص التى يشير إليها شرح ابن سينا ، وذلك لأن ابن سينا نادراً ما يشير إلى النص بحروفه ، ولهذا فإن الشروح قد تنطبق على أكثر من موضع لا نستطيع بالدقة تمييز أيها قصدَ شرحه . على أنه

في مواضع أخرى كان يذكر النص بحروفه (وهنا كنا نضمه بين أهلة حتى يتميز من الشرح) وربما يفيد هذا في القراءات الخاصة بنص «أولوجيا» الأصلي نفسه، على أن الاعتماد عليها في تحقيق النص يحتاج إلى كثير من الحيلة، فالأمر هنا ليس كما هو بالنسبة إلى شروح ابن رشد مثلاً.

وشرح ابن سينا يقناول فقرات من المير الأول ثم المير الثاني. ولا نجد شيئاً عن المير الثالث. أما المير الرابع فيبدأ شرحه من غير تحديد فقرات بالذات، ولعلها هنا اضطراباً في النص المنشور هنا نفسه، ولكنه ما يلبث أن يستقيم في الفقرتين ٢٤، في نهاية هذا المير. ويأتي المير الخامس فيزيد الأمور تعقيداً لأن الشروح ترد على هيئة فصول من الصعب أن نحدد بالدقة ما تشير إليه من نصوص. ثم نصل إلى المير السابع فنعود إلى ما اعتدناه في الميرين الأول والثاني من إيراد فقرات وشرحها على محوتيسر معه معرفة النصوص الأصلية التي يشرحها. كذلك الحال بالنسبة إلى المير الثامن وإن كان على نحو أشد عمراً منه بالنسبة إلى السابع. وبه ينتهي ما في مخطوطتنا هذه من شرح لابن سينا على «أولوجيا».

وبما يجدر ذكره أمران: الأول أنه لم يشر إلى المشرقيين في هذا الشرح، ولعل هذا لأنه ليس للمشرقيين في هذا الكتاب آراء خاصة حتى يشر إليها ابن سينا.

والثاني أنه لا يوجد شيء في هذا الشرح يمكن أن يؤيد ما افترضه كراوس (راجع بدء ص ١٢١، تعليق) من أن ابن سينا طعن في صحة نسبة «أولوجيا» إلى أرسطوطاليس، اعتماداً على العبارة الفامضة («على ما في «أولوجيا» من الطعن») الواردة في رسالة ابن سينا إلى الكيا أبي جعفر. ولهذا لا يزال هذا فرضاً في حاجة إلى فضل تأييد من الوثائق والأسانيد.

«التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطوطاليس»

وهذا أيضاً عن المخطوطة ٦ م وحدها. ولا نعرف له مخطوطاً آخر. وإنما يوجد كتاب

مخطوط هو « شرح كتاب النفس » لابن سينا وهو باللغة الفارسية ، محفوظ في المخطوط رقم ٣٤٤٧ أحمد ، باستانبول^(١) ولم يتيسر لنا أن نعرف عنه شيئاً مفصلاً حتى نتبين صلته بنصنا هذا ، مهما تكن هذه الصلة .

وهذا النص يعني عناية خاصة بإيراد آراء المشركين ، وهم المشاؤون والبغداديون ، خصوصاً من معاصري ابن سينا ، وإن كان لا يذكرنا شيئاً يوضح هويتهم ، فلا يتبين بالدقة من نص كلامه من يقصد . ولذا فإن لبّ كتاب « الإنصاف » وظيفته يمكن أن يستخرجاً من هذا النص على وجه التخصيص .

ويلاحظ على الشرح أنه يتابع كتاب « في النفس » Περὶ ψυχῆς لأرسطو منذ أوله ، ويشير إلى آراء المشركين في بعض الآراء الواردة به ، ويشرح فقراً مختلفة من النص ، فمثلاً الفقرة أ (ص ٧٥ س ٥ - ٧ س) تشير إلى نص أرسطو ١١٤٠٢ - ٤ ؛ والفقرة ب (ص ٧٥ س ٨ - ١٣ س) إلى ١٤٠٢ - ٥١٦ (من نشرة بكر Bekker) ؛ والفقرة ج (ص ٧٥ س ١٤ - ١٥ س) إلى ٢١١٤٠٢ - ٢٢ ؛ والفقرة د (ص ٧٥ س ١٦ - ٢١ س) هي تعليق عام يتصل خصوصاً بالفقرة ١٥١١٢٤ - ٢٥ ؛ والفقرة هـ (ص ٧٥ س ٢٢ - ٧٦ س ٣) إلى ٣١٤١٣ - ١٠ ؛ والفقرة و (ص ٧٦ س ٤ - ٧ س) تشير إلى ٤١٣ - ١٣ وما يليه ؛ الخ الخ . وقد كان في عمرنا أن تأتي بهذه الإشارات كلها وتابعا ؛ لكننا وجدنا الفائدة لن تكون كبيرة إلا إذا وضعنا الفقرات الأصلية من نص أرسطو تحتها ، على الأقل في ترجمة عربية ؛ وقد علمنا أن تمت ترجمة عربية قديمة لكتاب « في النفس » لأرسطو توجد في استانبول ، فأثرنا الانتظار حتى نظفر بها ونشرها ونشير فيها إلى الفقرات التي شرحها ابن سينا هنا ، وعن هذا الطريق - وعنه وحده - نستطيع أن نحقق الفائدة المرجوة من هذه الإشارات . فإلى الجزء الثاني من هذا الكتاب نكمل هذه المهمة ، مع علمنا بأن علمنا هنا ناقص وسيظل كذلك إلى

(١) راجع أرجين : « فهرست كتب ابن سينا » ، تحت رقم ١٠٣ ، استانبول سنة ١٩٣٧
 O. Ergin : *Ibn Sina Bibliografyası*, Istanbul وقد أخطأ بروككن (الملحق ج ١ ص ٨١٧ ، تحت رقم ١) حين ظن أن هذا المخطوط نسخة عربية أخرى من الكتاب (راجع : كراوس ، للموضع نفسه ص ٢٧٣ س ٦ - ٧ من التعليقات) .

أن نثر على تلك الترجمة ونشرها ، فنحيل إليها كما فعلنا هنا من قبل بالنسبة إلى شرح ابن سينا «الأولوجيا»^(١)

— ٦ —

كتاب «المباحثات» لابن سينا

وهنا نصل إلى النص الأكبر في هذه المجموعة ، وهو كتاب «المباحثات» عن الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا . وقد نشرناه هنا عن نفس المخطوطة ٦ م^(٢) . بيد أنه توجد له مخطوطات أخرى هي :

- ١ — كتب أبو عبد الله الزنجاني مقالة في محلة « لغة العرب » (ج ٢ من السنة السادسة ، شباط سنة ١٩٢٨) بعنوان « خزائن رحمان » (ص ٩٢ — ص ٩٦) أورد فيها أسماء بعض المخطوطات — ومنها قسم خاص بالفلسفة والطق — الموجودة في حوزة الشيخ ميرزا فصل الله من علماء زيجان . ومن بينها مجموعة رسائل لابن سينا تحتوي على : (١) رسالة لابن سينا في خطأ من قال إن شيئاً واحداً جوهر وعرض معاً ؛ (٢) رسالة له في إيضاح براهين ثلاث مسائل ؛ (٣) رسالة له في الميعاد ؛ (٤) رسالة له في الخطب والجمعات . ثم مجموعة أخرى — هي التي تهمننا هنا — فيها : (١) كتاب « إحصاء العلوم ومراتبها » للفارابي ، وهي منقولة عن أصل قديم كتب سنة ٦٧٧ ؛ (٢) مقالة « في قوانين صناعة الشعر » للفارابي ؛ (٣) مقالة « في الجهة التي يصح عليها القول في أحكام النجوم » للفارابي — والكتابان الأول والثالث منشوران ؛ (٤) « مختصر أنا لوطيق الثانية » للفارابي ؛ (٥) « دانش نامه علائي » للعولي محمد أمين المحدث الاستربادي ؛ (٦) « المباحثات » للشيخ الرئيس ابن سينا الفيلسوف مع تليذه بهمنيار وأبي منصور بن زبله وغيرهما ؛ (٧) « التعليقات » في الحكمة لابن سينا ؛ والنسخة منقولة عن نسخة قديمة (لم يذكر الزنجاني تاريخها) ؛ (٨) « زبدة الحقائق » لعين القضاة الهذلي .

(١) ولهذا رقنا أسطر هنا النس حتى تبسر الأحوال من بعد .
(٢) وتوجد نسخة أخرى حديثة منقولة لحساب دار الكتب تحت رقم ٢٠٩ حكمة وفلسفة عن هذه المخطوطة ، ولقد لم ندخلها في اعتبارنا .

وعلى هذا فإنه يوجد في خزانة الشيخ ميرزا فضل من علماء زنجان نسخة لكتاب «المباحثات» ؛ ولنا ندرى هل لا تزال فيها ، أو نقلت الى المكتبات العامة في إيران (مثل مكتبة البرلمان التي تحوى مجموعة جيدة من المخطوطات العربية الثمينة) ؛ كما أنه لم يتيسر لنا الحصول عليها ولا على معلومات عنها .

٢ - مخطوطة في مكتبة بودلي (فهرست مكتبة بودلي ، ١٥ ص ٤٥٦) أشار إليها بروكلمان في « تاريخ الأدب العربي » GAL (١٥ ص ٤٥٥ برقم ٢٥) . ولم نطلع عليها .
٣ - وأشار كراوس كذلك إلى وجود مخطوطة أخرى في ليدن برقم ١٤٨٥ .^(١٦) ولم نستطع أيضاً النظر بها في الظروف الحالية .

٤ - والرسالة التي صدر بها كتاب «المباحثات» ، وهي موجهة إلى أبي جعفر محمد بن الحسين بن التمرزبان السكيا ، ذكر كراوس كذلك أنها موجودة أيضاً في المجموعة المخطوطة في المتحف البريطاني ، قسم المخطوطات الشرقية برقم ٨٠٦٩ (٥) ورقة ١١٢ - ١١٣ (Br. Mus Or. 8069 (5) b. 12a-31a) . ولم نستطع الإطلاع عليه أيضاً .
أما عن الكتاب نفسه فإن أهم ما ورد عنه من أخبار في كتب التراجم هو :

١ - البيهقي (المتوفى سنة ٥٦٥ هـ - سنة ١١٦٩ م) في الفصل الخاص بهمنيار :
« والمباحثات التي لأبي علي (= ابن سينا) أكثرها مسائل بهمنيار ، تبحث عن غوامض الشكليات » (تاريخ تحكّم الإسلام) = تمة صوان الحكمة ، ص ٩٨ ، نشرة كردعلى ، دمشق سنة ١٩٤٦) . ثم ورد باسم آخر هو « المقتضيات » (ص ٦٠ س ٢) في « فهرست جميع مصنفاته » الذي أورده البيهقي (ص ٥٩ - ص ٦٠) ؛ ولكن يلوح من مقارنة هذا الفهرست بما أورده القفطى وابن أبي أصيبعة (اللذان نقلاه في أغلب الظن) أن هاهنا تحريفاً ، وصوابه : « المباحثات » ، اللهم إلا إذا كنا بإزاء كتاب آخر اقتصر على ذكره البيهقي ولم يذكره القفطى ولا ابن أبي أصيبعة ، وهذا احتمال ضئيف جداً ، خصوصاً إذا لاحظنا أن البيهقي ذكر الكتاب في الموضوع الآخر المشار إليه (ص ٩٨ س ١ - س ٢) .

٢ - القفطى (المتوفى سنة ٦٤٦ هـ = ١٢٤٨ م) في حديثه عن « فهرست جميع

(١) راجع مقاله السابق الذكر : « أفلوطين عند العرب » ص ٢٧٢ تعليق ٣ . وراجع كذلك ارجين : « فهرست كتب ابن سينا » ، تحت رقم ١٥٨ .

كتبه « ، وواضح أنه نقله عن البيهقي : « كتاب المباحثات : مجلدة » (« أخبار الحكماء » ، ص ٢٧٢ ، طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ - سنة ١٩٠٨ م) ؛

٣ - وابن أبي أصيبعة ينقل الرواية السابقة المأخوذة عن البيهقي فيقول : « كتاب المباحثات : مجلدة » (« عيون الأنباء » ، ص ٢٥٥ س ٤) . ثم يقول في موضع آخر : « كتاب المباحثات : بسؤال تلميذه أبي الحسن بهمنيار بن المرزبان ، وجوابه له » (ص ٢٥١ س ١٩ - ٢٠) ؛

٤ - لم يذكر حاجي خليفة (المتوفى سنة ١٠٦٨ هـ - ١٦٥٧ م) كتاب «المباحثات» في كتابه «كشف الظنون» . على أن هذا لا يدل على شيء خاص ، لأنه كثيراً ما ينقل ذكر الكتب المشهورة نفسها .

ومن هذه الروايات يتضح لنا أن كتاب « المباحثات » هو في الاصل أسئلة وضعها بهمنيار بن المرزبان^(١) في الأغلب ، والقليل وضعه أبو منصور بن زبلة^(٢) ، وبعض آخر

(١) هو أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان ، توفي حوالي سنة ٤٣ هـ = سنة ١٠٣٨ م ؛ ونشأ في أذربيجان ، وكان مجوسياً ، قليل العلم بالعربية . وله من الكتب

(أ) رسالة في مراتب الوجودات ، مخطوطة في لندن برقم ١٤٨٣/١٤٨٢ ؛

(ب) رسالة في موضوع العلم المعروف بما بعد الطبيعة ، مخطوطة في لندن برقم ١٤٨٤ ؛ وقد طبع في مطبعة كردستان سنة ١٣٢٩ ؛ وكان يوبر S. Poper قد نشرها في ليدسك سنة ١٨٥١ ؛

(ج) مختار من مراسلاته مع أستاذه ابن سينا . مخطوط في لندن برقم ١١٨٥ ، وفي بودل (٤٥٦ : ١) ، وفي الأمبروزيانا (١٣٢٠) ؛

(د) التحصيل (ات) ، وفيه عرض مذهب ابن سينا وفقاً لكتاب الأخير : « دانش نامه علائي » في ثلاث مقالات : (١) المنطق ؛ (ب) ما بعد الطبيعة ؛ (ج) في الوجودات ؛ ويوجد في مخطوطة في لندن

برقم ٤/١٤٨٢ ، والمكتبة البريطانية ٩٧٨ ج ٨ ، والفانكبان - Vat. ٧٥٠ - ١٤١٠ ، وبيروت برقم ٣٨٠ ، وطهران ج ١ : ٢٨ ، ج ٢ : ١١١ ، وأصف ح ٣ : ٥٨٨ ، ٣/٣٧٢ ، ورامبور ، ١ : ٣٧٩ ، وبنكبيور ٣١ : ٢٢٢٠ - طبع في القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ ؛

(هـ) فصل من كتاب « في إثبات العقول الفعالة والدلالة على عددها وإثبات النفوس السابوية » ، مخطوط في كوربيل ٤ - ١٦٠ : ٧٢ ب/٨٣ ؛

راجع بروكلمان : « تاريخ الأدب العربي » ، Gal. ج ١ ص ٤٥٨ .

(٢) أما أبو منصور بن الحسن بن طاهر بن زبلة (أو : زبلا) الأصفهاني فقد توفي سنة ٤٤٠ هـ = سنة ١٠٤٨ م (البيهقي : « وكان قصير العمر ، مات في سنة ٤٤٠ بعد موت أبي علي = ابن سينا بثمانتي عشر سنة » ص ١٠٠ ، نصره كرد علي ، دمشق سنة ١٩٤٦) . ومن تصانيفه « الاختصار من طبيعيات الشفا » (البيهقي ، ص ٩٩) « وشرح رسالة يحيى بن يعقوب » (البيهقي ، ص ٩٩) وله كتاب في المنس ورسائل أخرى (البيهقي ، ص ٩٩) ؛ وكان عالماً بالرياضيات ، ماهراً في صناعة الموسيقى .

قليل جداً وضمه غيرها ؛ وأجاب عنها ابن سينا ، فتكوّن من الأسئلة والإجابات هذا الكتاب : « المباحثات » .

أما كيف جمعت في كتاب ، ومن الذى جمعها ، فلا تدلنا هذه الروايات ولا المخطوطة على شئ . منه . كما أننا إذا نظرنا في مخطوطتنا هذه وجدنا أولاً أنها مسبوقه بالرسالة إلى أبي جعفر الكيا ، وأنها كثيرة التكرار لنفس المسائل في مواضع مختلفة ، أحياناً بمجرد ما بكل دقة ، وأحياناً أخرى مع اختلاف ضئيل . ولقد تركنا التكرار كما هو في مواضع قليلة كما نعطى القارى صورة دقيقة عن حال المخطوطة ، ولكننا حذفنا المكرر وأشرنا إلى الحذف في الهامش في أغلب المواضع .

وبسبب هذه الحال التى توجد عليها مخطوطتنا هذه نستطيع أن نفترض أن هذه المخطوطة قد نقلت عن السوّدات الأصلية . والشأن هنا فيما يتصل بكتاب « المباحثات » كالشأن تماماً بالنسبة إلى كتاب « الإنصاف » — ، وهذه السوّدات الأصلية لم يكن ابن سينا قد راجعها مراجعة أخيرة نظراً لاضطراب أحواله وعدم قدرته على التوفّر على هذا العمل ، على النحو الذى فصلناه من قبل : ومن هنا كان هذا التكرار . على أن الاضطراب ظاهر في المخطوطة كلها من دخول أشياء غريبة في صلب الكتاب الواحد ، ثم استئناف السير ؛ وكل هذا إنما يدل على حالة الاختلاط للملازمة لطبيعة السوّدات الأصلية ، وهذا يؤكد فرضنا هذا ، ألا وهو أن نسختنا هذه منقولة — إما مباشرة أو بطريق غير مباشر — عن السوّدات الأصلية ، وقد أوردناها على غرّها وعلّاتها ، فكانت على هذا النحو المضطرب الظاهر الاختلاط في أغلب مواضع هذه المخطوطة ، كما أشرنا إلى هذا في مواضعه في هوامشنا على هذه النشرة .

وكما لاحظ البيهقي بحق (ص ٩٨ من ٢) تتناول هذه « المباحثات » « غوامض الشكليات » ومن هنا امتازت بالصعوبة والعسر في الفهم والتعبير ، على أنها تمثل صورة من أنضج صور فكر ابن سينا في تطوره .

ومن الذين^(١) أشاروا إلى هذا الكتاب واقتبسوا منه ، فخر الدين الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

(١) كذلك أشارت إليه : «رسالة في اللل العقلية الأفلاطونية» ، ص ٦٨ من نهرتنا . القاهرة سنة ١٩٤٧ .

= ١٣٠٩ م) في كتابه «المباحث الشرقية» قال، - وهو في كتابه هذا يقتبس كثيراً جداً عن مؤلفات ابن سينا - : «قال الشيخ في «المباحث»: لكل شخص حقيقة وشخصية. وتلك الشخصية زائدة أبدأ على الماهية - على ماضى. ثم إن كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية، كان ذلك النوع في ذلك الشخص، وإلا وقعت التكرار فيه. ولا شك أن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية. ولما تحقق هذا القدر من المغايرة كفى ذلك في حصول الإضافة، فتكون تلك الحقيقة، من حيث هي هي، إضافة العالمية إلى ذلك المجموع، ولذلك المجموع إضافة المألومية إلى تلك الحقيقة. وهذا أحسن ما يمكن ذكره في هذا الموضوع^(١). وليس في نسختنا هذه هذا النص، وإنما فيها إشارات عامة إلى مثل هذه المعاني. فلعل الرازي قد أراد بيان رأى ابن سينا في «المباحث» دون أن يشير إلى كلامه بنصه، وهو شيء يفعله كثيراً في كتابه «المباحث الشرقية» هذا.

على أن الناظر في صلب كتاب «المباحث» كما هو هنا يلاحظ ما يرد فيه أحياناً من أمثال: «الجواب بخطه» - أي بخط ابن سينا، وقوله: «الجواب من خط الشيخ أبي منصور بن زيلة رحمه الله» (تحت رقم ٢٦٨^(٢) ص ١٧٣). وهذا يدلنا:

أولاً: على أن الكتاب بصورته الراهنة لم يرتبه ابن سينا، بل لم يجمعه في كتاب على الرغم مما يورده القفطى وابن أبي أصيبعة («المباحث: مجلدة») فإنهما لا يقصدان أنها كانت مجلدة (أي في هيئة كتاب) في أيام ابن سينا وعلى يده.

وثانياً: على أنه لا بهمنيار ولا ابن زيلة قد رتبته على هذه الصورة، بدليل قوله: «رحمه الله»، وأبو منصور ابن زيلة توفي سنة ٤٤٠ هـ، وبهمنيار حوالى سنة ٤٣٠ هـ، وإذن فلا بد أن يكون ترتيبه على هذه الصورة بعد وفاة الشيخ أبي منصور بن زيلة، أي بعد سنة ٤٤٠ هـ.

وثالثاً: على أن الذى يمكن افتراض حدوثه هو أن يكون أحد تلاميذ الشيخ أبي منصور أو من إليه قد جمع الكتاب بعد وفاته، أو أن أحد الكتّاب قد استخرجه من أوراق بهمنيار وأوراق الشيخ أبي منصور بعد وفاة كليهما.

(١) فخر الدين الرازي: «المباحث الشرقية» ج ١ ص ٣٤٢. حيدرآباد سنة ١٣٤٣ هـ - سنة ١٩٢٤ م. (٢) وقد وقع معروفاً هكذا: ١٦٨، وكذلك الرقم الذى يطلوه.

على أن تمت فرضاً آخر وهو أن يكون اللفظ : « رحمه الله » من مجرد وضع أحد النساخ
 ترشحاً على الشيخ كما يحدث عادة في أكثر النسخ بحدوفاة المؤلفين وأقيم هذا على صلب النص
 من لندن ناسخ ما ؛ وفي هذه الحالة يمكن أن نفترض أيضاً أن يكون الكتاب أمكن جمعه
 في حياة ابن سينا ، من خطه أحياناً ومن خط تلميذه : بهمنيار وأى منصور وغيرهما أحياناً
 أخرى ، وبقي الكتاب على حاله دون أن يراجه ابن سينا ويحججه تحريراً أخيراً . ولعل هذا
 الفرض الثاني أن يكون أقرب من الأول . ومهما يكن من شيء ، فلعل المخطوطات الأخرى
 التي أشرنا إليها آنفاً أن تلتق ضوءاً جديداً أو أن تفصل بين هذه الفروض .

— ٧ —

رسائل ابن سينا

ولقد تحدثنا عن الرسالة الموجودة برأس كتاب «المباحثات» ، وهي من غير شك لا يمكن
 أن تكون رسالة استهلاكية للكتاب ، بل يجب أن نفصل منه ، وكان يمكننا أن نفردها على حدة
 في الباب الخاص برسائل ابن سينا ، ومع هذا فلم نجد كبير غضاضة في ذكرها كما وردت في
 موضعها هذا من مخطوطتنا في صدر كتاب «المباحثات» .

وهذه الرسالة جليمة الخطر في تعريف عدة مسائل تتصل بفلسفة ابن سينا وتطورها ، ثم
 ما يتصل بكتاب «الإنصاف» على النحو الذي بيناه بالتفصيل (ص ٣٦) ، فضلاً عن النص
 الذي أراد ياول كراوس أن يفهم منه أن ابن سينا طعن في صحة نسبة «أبولوجيا» إلى
 أرسطو . وكل هذه مسائل على أكبر جانب من الأهمية .

وقد نُقِّبَ إليها وأهميتها منذ عهد بعيد . فقد اقتبس منها البيهقي^(١) فقال : « قال أبو علي
 ابن سينا في بعض كتبه : فأما أبو الخير (يقصد أبا الخير الحسن بابا بن سوار بن بهنام

(١) نلت النظر هنا إلى أنه قد ورد اقتباس آخر عن هذه الرسالة في الفصل الذي عقده البيهقي
 ليحي النحوي فقال : « أما كتاب يحي النحوي فظاهر شديد ... إلى قوله : « فإن انحلالها مبني على
 فروغ (د) أصول من كتاب السباع الطيبي » (ص ٣٩ — ٤٠ ، من نشرة كرد على) : وهذه
 الفقرة لا موضع لها ها ولها منحة على النص ، أو لعلها كانت مسبوقة بقوله : « وقال أبو علي في أحد
 كتبه ... أو ما أشبه هذا ، فإنها لا ترتبط بما قبلها ولا ما بعدها ، أو لعلها كانت في هذا الموضع من
 مسودات نسخة «تنه سوان المسكفة» ولم ترتبط بما قبلها . وعلى كل حال فيجب التنبيه إلى أنها مأخوذة من
 الرسالة التي نحن بمسدها (راجع جد ص ١٢١ س ٥ — س ٩ مع الإيجاز والاختلاف شيئاً في المبارات .

أو بهرام) فليس من عداد هؤلاء (أى أهل بغداد) ، ولعل الله يرزقنا لقاءه ، فيكون : إما إفادة ، وإما استفادة . وبعض الناسخين يكتب : « فأما أبو نصر » — وهذا غلط عظيم ، لأن أبا نصر الفارابي مات قبل ولادة أبي علي بثلاثين سنة « (تمة صوان الحكمة) = « تاريخ حكماء الإسلام » ص ٢٧ ، نشرة كرد على ، دمشق سنة ١٩٤٦) . وهذا الاقتباس يرد في الرسالة التي نحن بصدها (بعد ص ١٢٢ س ٣ — س ٥) مع الإيجاز وبعض الاختلاف القليل في العبارة — مما يدل على أن الكتاب لم يكونوا يتحررون الدقة تماماً في إيراد الاقتباسات ، ولهذا لا يجوز الاعتماد كثيراً على اقتباساتهم في تحرير النصوص أو في بيان الإشارات إليها .

لكن الغريب في قول البيهقي هو تصحيحه للنص من « أبي نصر الفارابي » إلى « أبي الخليل » (الحسن بن سوار بن بهرام) على أساس أن الفارابي مات قبل ولادة أبي علي ابن سينا بثلاثين سنة . وهذا تعليل عجيب ، لأن النص يقول : « وأما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ، ولا يُجْرَى مع القوم (أى البغدادية) في ميدان : فيكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف . ولعل الله يسهل معه الالتقاء ، فتكون استفادة وإفادة » (راجع بعد ص ١٢٢ س ٣ — س ٥) . فقله : « ويكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف » ، يدل دلالة قاطعة — إذا كان النص صحيحاً وليس مُقْحَماً كما نظن — على أن تعليل البيهقي فاسد كل الفساد ، ما دام يتحدث عن هذا الشخص على أنه من السلف ، « وأفضل من سلف من السلف » . والذي أدى بالبيهقي إلى هذا الوم هو أنه فهم من قول ابن سينا : « لعل الله يسهل معه الالتقاء ، فتكون استفادة وإفادة » ، أن الالتقاء هنا بالمعنى المادى ، أى الاجتماع معاً ، وحمله على هذا التوم خصوصاً قوله : « فتكون استفادة وإفادة » إذ فهمها على أنها استفادة وإفادة كنتيجة لاجتماعهما وتبادلها الرأى . وإنما قصد ابن سينا من الالتقاء هنا ، الالتقاء في الآراء ، أعنى الاتفاق ، والاستفادة من كونهما متفقين فينتفع بعلم الفارابي (استفادة) ويفيد الفارابي من هذا تأييد لآرائه من جانب ابن سينا . بل أخرى من هذا أن نفهم قوله : إفادة ، بمعنى الاستفادة أيضاً ، لأن الفعل : أفاد ، لازم أيضاً (إلى جانب كونه متعدياً) : فهو سيفيد من أبي نصر ؛ وعلى هذا فقله مادة ، تكرر لمعنى الاستفادة . ويتأيد هذا ضد البيهقي إذا لاحظنا من ناحية أخرى أن أبا الخليل الحسن بن سوار بن

بهرام^(١) وقد ولد سنة ٣٣١ هـ ، وعلى الرغم من أننا لا نعرف تاريخ وفاته — وآخر سنة نعرفها له هي سنة ٤٠٧ هـ — فإننا نستطيع أن نمتد به إلى سنة ٤٢٠ على أكثر تقدير؛ فإذا عرفنا أن رسالة ابن سينا هذه تشير إلى فقدان كتاب « الإنصاف » ، وهو الحادث الذي وقع سنة ٤٢٥ ، فإن هذا الالتقاء الزعوم كان لا يمكن الإشارة إليه هنا اللهم إلا إذا فرضنا أن أبا الخليل عاش أكثر من ٩٤ سنة ا

لهذا يرى أن البيهقي هو الذي أخطأ ، وأن النص صحيح هو : « أبو نصر الفارابي » ، وليس « أبا الخليل » ، فضلاً عن أن نصنا يذكر اسم : « الفارابي » إلى جانب أبي نصر ، مما يستبعد معه مظنة خطأ النسخ .

ولندع هذه الرسالة ولنخص إلى بقية الرسائل التي نشرناها (أنظر بعد ص ٢٤٠ وما يليها) . أما الرسالة رقم (١) فيلوح أنها من صنع أحد تلاميذ ابن سينا ؛ على أنها مضطربة كل الاضطراب ، لدخول فقرات من كتاب « المباحثات » في ثناياها . ولم نُعَن بنشرها هنا على حالتها تلك إلا لما فيها من أخبار تتصل بابن سينا مما يمكن الاستفادة منه في تأريخ حياته وصلاته بتلاميذه . أما « التذليل » في آخرها فيلوح أنه من وضع أحد الكتاب الذين ملكوا النسخة ثم وضع في الضلُّب ، أو لعله تمرينات من هذا الواضع للرسالة على مسائل وردت في ثنايا « المباحثات » .

أما الرسالة رقم ٢ فرسالة مهمة ، ففيها أخبار قيِّمة عن تاريخ كُتَّاب « الإنصاف » على النحو الذي أفدنا منه آتفاً ، فضلاً عما فيها من فوائد عامة تتصل بتاريخ ابن سينا الروحي والمادى معاً .

ويتلوهاتين الرسالتين نسخة العهد الذي عهد ابن سينا لنفسه . وقد ذكره القفطي في « فهرست جميع كتب » ابن سينا فقال : « عَهْدٌ كَتَبَهُ لِنَفْسِهِ » (« أخبار الحكماء » ص ٢٧٢ س ٢٠ ، طبع مصر سنة ١٩٢٦ هـ = سنة ١٩٠٨ م) . فلا شك إذاً في أن ابن سينا كتب عهداً عاهد به نفسه . وإنما الشيء الذي يثير الشك هنا هو أن العهد الوارد هنا قد أتى بصيغة الاثنين ، لا الواحد ، فقال : « هذا ما عاهد الله به فلانٌ وفلانٌ بعد ما عرفنا

(١) راجع فيما يتصل به كتابنا : « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ، ص ٨٧ — ص ٨٨ . ط ٢ القاهرة سنة ١٩٤٦ .

ربهما وإلهما ، وواهب العقل والقوة لهما ... عاهد الله أنهما يسيران بهذه السيرة ... » الخ
 ويستمر العهد كله على هذا النحو بصيغة المثني . وهذا غريب إن كان هذا عهد ابن سينا
 لنفسه . والشئ الذي يمكن أن يفسره استعمال صيغة المثني هو أن يكون العهد من جانبه
 وجانب نفسه إلى الله ، فجعل الأنا والنفس شخصين عبرتهما بقوله : فلان وفلان — غير
 أن هذا التفسير لا يخلو من التعسف الشديد . ولهذا فإننا ندع هذه المشكلة كما هي مفتوحة
 على مصراعها ، حتى تكشف لنا وثائق أخرى عن وجه الحق فيها ، لأننا بأدواتنا الراهنة
 لا نستطيع الفصل في المشكلة ، ماذا نقول بل هي بالأحرى تدعو إلى الإجابة سلباً عن
 إمكان نسبة هذا العهد إلى ابن سينا .

وإلى هنا تنتهي نصوص ابن سينا ؛ وبها تنتهي النصوص المأخوذة عن المخطوطة ٦ م
 حكمة وفلسفة . فلنأخذ الآن في وضعها .

— ٨ —

وصف المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية

الصفحة الأولى :

فيها : فهرست ما في هذه المجموعة الشريفة العالية :

- ١ — كتاب التعليقات للشيخ الرئيس
- ٢ — كتاب المباحث (كذا) للشيخ الرئيس .
- ٣ — كتاب المشرقين للشيخ الرئيس .
- ٤ — كتاب الإنصاف للشيخ الرئيس .
- ٥ — كتاب النفس لأرسطو شرح الشيخ الرئيس .
- ٦ — كتاب بيان ذوات الجهة للشيخ الرئيس .
- ٧ — كتاب المسائل العشرين للشيخ الرئيس .
- ٨ — كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس .
- ٩ — كتاب في حد الجسم للشيخ الرئيس .
- ١٠ — كتاب الإلهيات لأرسطو من تحرير الشيخ أبي منصور بن زبله .

١١ - كتاب السعادة للشيخ أبي علي بن مسكويه .

١٢ - كتاب قصة حي بن يقظان للقدسي مع شرح الشيخ الرئيس .

ثم فيها ختم أحد ما لسكبها : « من كتب الفقير عبد اللطيف صبحي » .

ثم تعليقة أخرى بها : « صار في < حوزة > الضعيف » < سب > الشراء الشرعي
البات القطعي بأربعة دنانير ودانق و (هو) محمد بن عبد الرحمن الكاظمي الأ < حروف >
بين الأصحاب بالرشد العي < > في أوائل ذي الحجة سنة ٢٠٠٢ . . . (لا يظهر إلا
هذا الرقم) .

وعدد أوراق المخطوطة ٢٣٨ وهي غير مرقومة الصفحات في الأصل ، والمخطوطة رفيع
ومسطرة الصفحة ٢١ سطراً . والناسخ هو : عبد الرزاق بن عبد العزيز اسماعيل الفارابي
الصفناحي وقد ورد ذكره في ص ١٦٨ وبعده يرد : « عورض هذا بالأصل الذي انتسخ
منه بقدر الطاقة والإمكان » ؛ وورد في ص ١١٦ وبعده : « عورض بالأصل الذي انتسخ
منه بحسب الطاقة والإمكان » ؛ وكذلك في ص ١٣٨ و ص ١٥٣ ، ١٩٣ .
والنقط بعضه مهمل ولا يسير على قاعدة مطردة ، والغالب في الفعل المضارع ألا ينقط
حرفه الأول .

والورق جيد لا خروم به ، ولكن في بعض الكلمات كشط ، وفي غالب هذه
الأحوال تكتب الكلمة مرة ثانية أو بالهامش . والحروف كلها تقريباً غير مشكولة ، اللهم
إلا علامة التنوين في آخر المنصوبات .

مشمتمل المخطوطة

١ - من ١ ب إلى ١٦٨ : كتاب « التعليقات » للشيخ الرئيس .

بده : « بسم الله الرحمن الرحيم . ثقني بالله وحده . الحمد لله رب العالمين وصلواته على
نبيه محمد وآله أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

« إن العالم إنما يصير مضافاً إلى الشيء المعلوم بهيئة تحصل في ذاته . وليس الحال في العالمية
كالحال في التيامن والتياسر الذي إذا تغير الأمر الذي كان متيامناً لم تتغير هيئة فيمن كانت
له هذه الإضافة ، إلا تتغير هذه الإضافة ، أعني التيامن ... » .

نهاية : « التصور البسيط العتلى هو أن لا يكون هناك تفصيل . لكن لكون مبدأ التفصيل والترتيب مثلاً إذا عرفت أن الله ليس بجسم قبل أن تأخذ في تفصيل البرهان عليه . فما لم يكن عندك اليقين بأنه ليس بجسم لم تشتغل بتفصيل البرهان عليه وربما برهن على هذا بالشكل الأول أو بالثاني أو بالقياس الشرطى . لكن ما لم يكن عندك مبدأ تصير به النفس خلاقاً للبراهين للفصلة لم يمكن النفس أن تأتى بالبرهان عليه . وذلك المبدأ هو التصور البسيط العتلى . وهذا هو الملكة المستفادة من واهب الصور ويخرج به عقولنا من القوة إلى الفعل .

« آخر الموجود من هذه التعليلات . والله الحمد والمنة » .

٢ — من ٦٨ ب إلى ١١٦ : كتاب « للباحثات » عن الشيخ الرئيس أبى على بن عبد الله بن سينا رحمه الله .

بده : « بسم الله الرحمن الرحيم . بالمعزى الحكيم أثق وعليه أتوكل . كتابى أطال الله بقاء الكيا الفاضل الأوحد ... » .

نهاية : « العقل إذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر أدرك معها الزمان ضرورةً ، ولكن لا فى زمان ، بل فى آن ، لأن العقل يعقل الزمان فى آن . وتركيبه للقياس والحد يكون فى زمان . إلا أن تصور النتيجة يكون فى آن . »

٣ — من ١١٦ ب إلى ١٣٨ : « من كتاب المشرقين » . وهو كتاب « منطق المشرقين » الذى نشره محب الدين الخطيب ، القاهرة سنة ١٩١٠ .

٤ — من ١٣٨ ب إلى ١٤٣ : « ومن كتاب الإنصاف — شرح حرف كتاب اللام للشيخ الرئيس أبى على بن سينا » .

بده : « قال : غرضه بقوله إن كانت الجواهر فاسدة فالكل فاسد — أن يثبت الجوهر المفارق للمادة . وقال فى باب الزمان وأزليته : كيف يتصور قبل وبعد فى الأشياء التى يختلف قبلها وبعدها ؟ فلا يوجد معاً [فى] قبل وبعد إلا فى زمان ... »

نهاية : « ... إلى أن تقع فى محالات وقع فيها الذى قبلنا . ويمتدُّ بد هذا مذاهب التنوية ويُفندُها » .

٥ - من ١١٤٢ إلى ١١٤٦ : من شرح « أنولوجيا » من كتاب « الإنصاف » عن الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا ، والقسم الأول من ص ١١٤٢ إلى ١٤٣ ب س ٢٠ هو تكرر غير دقيق لما يرد بعد على صورة أدق في القسم الثاني الذي بعنوان : « تفسير كتاب أنولوجيا » ، ولكن فيه زيادة عن هذا الأخير وهي الموجودة من ص ١٤٣ ب س ٢٠ إلى ص ١٤٦ ا س ٦ .

بدء : « قال أرسطو (طو) : كل جوهر عقلي ، أي مفارق للمادة قطع ، أي ليس له وجود ولا كمال وجود إلا أن يكون عقلياً بريئاً عن المادة براءة مطلقة ... » .

نهاية : « ... لم يكن الوجود مشتقاً على جميع أنحاء الوجود الممكن ، فلم يجب أن تنف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد »

٦ - ١١٤٦ إلى ١٥٣ ب : « تفسير كتاب أنولوجيا من الإنصاف » عن الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا .

بدء : « الحمد لله ... ليس يعنى أن نفس الإنسان كانت موجودة قبل البدن مدة لا تنزع إلى بدن ولا تلبسه ... » .

نهاية : « وقال : النفس ليست تفسد في ذاتها الخاصة بها ؛ وكل ما يفسد إنما يفسد من ذاته الخاصة به . فالنفس إذن ليست تفسد . آخر الموجود من هذا » .

٧ - من ١١٥٤ إلى ١١٦٨ : التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطوطاليس من كلام الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا .

بدء : « بسم الله الرحمن الرحيم . بالمزيز الحكيم أثق وعليه أتوكل . الحمد لله رب العالمين ... المشركون : قد تحققنا من أمر النفس شرف الموضوع . فأما دقة البراهين ولطف المذهب فالذي يشتمل عليه هذا الكتاب من ذلك فهو دون ما في كتبه من أجزاء العلم الطبيعي . أما معوتها في العلم الطبيعي فظاهر ، لأنها تعرف أحوال الحرث والنسل ، ولأن السماء أيضاً تتحرك بالنفس . ويقع ذلك توابع من علم الطبيعة ... » .

نهاية : « ... وأما أنه كيف يمكن بالعقل ، فليطلب من كتب المشركين . ولكنه إذا خصص بالزمان لم يمكن إلا أن يكون الإدراك بألة جسمانية . آخر ما وجد من ذلك » .

٨ — من ١٦٨ ب إلى ١٨٧ ا : « بيان ذوات الجهة » عن الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا .

بدء : « الحمد لله كما يستأهله ، والصلاة على نبيه محمد وآله . وهذه الرسالة ضمنتها ما تحقق عندي من الرأى الصواب فى تكوين المقدمات ذوات الجهة ، والقياسات الكائنة عنها ، بعد كثرة البحث والاستعانة بالتقدمين ، وعلى غاية الاختصار . وقسمتها إلى مقالات . فهذه المقالة الأولى هى إنما تشير إلى تعريف المقول على الكلى سلباً وإيجاباً وتعريف المطلقة والموجبة ، وتناقضها وعكوسها ؛ وأصول مما افتتح به أول كتاب « أنولوطيقا » . المقالة الثانية فى تعريف قوانين القياسات ذوات الجهة وتحصيل أحكامها والقول الحق فى نتائجها . المقالة الثالثة فى تعديد ظروف تلك القياسات بالفصل ... » .

نهاية : « ... فهذا غاية ما يمكننا أن نقوله على سبيل الاختصار . ونسال الله أن يعصمنا عن الزلل والخطأ برحمته . »

٩ — من ١٨٧ ا إلى ١٩٣ ا : عشرون مسألة سأل عنها الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا أهل العصر .

بدء : « بسم الله ... مسألة فيها ثلاث مسائل : تحديد الفيلسوف المقدمة بأنها قول يوجب شيئاً لشيء أو يسلب شيئاً عن شيء . فهذا الحد مهما استعمل فيه الطريق المستقيم ، وقد عرفنا فى كتاب طوييقا وغيره ضعف هذا الطريق ... » .

نهاية : « فليفعل ذلك المدعون للصناعة من أهل الدهر ، وليقابل كل ذلك والسلام . آخر المسألة » .

١٠ — من ١٩٣ ب إلى ١٩٥ ب : « فصل فى حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس الفيلسوف .

بدء : « بسم الله ... ولأن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب : اثنان طبيعيان وواحد غير متحرك . فيجب أن نجعل كلامنا فى هذا . ومن الاضطرار أن يوجد جوهر أزل غير متحرك ؛ فإن الجوهر يتقدم على سائر الموجودات . فإن كانت جميع الجواهر فاسدة ... »

نهاية : « لكن الرئيس ينبئ أن يكون واحداً » .

١١ — من ١٩٥ ب إلى ١٢٠٦ : كلام في حد الجسم عن الشيخ الرئيس أبي علي

ابن سينا :

بدء : « بسم ... إني نظرت في رسالة قاضي القضاء أبي نصر الحسن بن عبد الله التي رسمها بأنها كلام على شُبّه اعترض بها على حد الجسم ، فوجدتها غير مبنية على القوانين المنطقية والأصول الحكيمة ، لكنها متجاوز فيها ومتسامح في تحقيق معانيها . فأردت أن أصبر فصولها وأتأمل أصولها ... »

نهاية : « ... بل إنما يمنع أن يكون لكل جسم معين بنفسه غير مقيس إلى خارج جهات بالفعل حتى تكون بحسب ما يوجد وحده له جهات بالفعل . والسلام . تمت الرسالة ولواهب العقل الحد والشكر بلا نهاية ... »

١٢ — ١٢٠٦ إلى ٢٠٦ ب : « من جملة المجموع في الإلهيات » عن الشيخ أبي منصور

بن زبلة .

بدء : « الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل » .
ويتلو هذا التوحيد مباشرة هذا العنوان : « من حرف الألف الصغرى من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس الفيلسوف » . وقد قارنا الموجود منها فوجدناه مطابقاً تماماً لترجمة اسحق بن حنين الموجودة في « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد » (نشرة بويج ، ج ١ ص ٣ — ص ٤١ ، بيروت سنة ١٩٣٨) ، ولكنه غير كامل . إذ لا يوجد إلا الفصل الأول ومنه : ١٩٩٣ ب ٣٠ إلى ٩٩٣ ب ١٢ ؛ ثم ينقص من ٩٩٣ ب ١٢ إلى ١٩ ؛ ثم يرد من ٢٠ إلى ٣١ . ثم الفصل الثاني : ومنه : ١٩٩٤ ب ١ — ٣ ، ثم ينقص من ٤ وبعض س ٥ ، أى الأمثلة الواردة ؛ ثم يرد من بعض س ٥ إلى ٨ مع نقص الأمثلة ، وكذلك تنقص الأمثلة في س ٩ ؛ ويستمر النص حتى س ١٨ ، ثم ينقص من س ١٩ إلى ٩٩٤ ب ٥ ؛ ثم يستأنف وينقص من ٧ س إلى ٢٨ ؛ ثم يستمر حتى نهاية الفصل الثاني ، أى إلى س ٣١ .

وهذا يدل على أن الترجمة هنا هي قطعاً ترجمة اسحق بن حنين . وهذا يمكن أن يؤخذ دليلاً لترجيح أن الترجمة الواردة هنا لمقالة اللام ثم لشرح ثامسطيوس على مقالة

اللام — هي من عمل اسحق بن حنين . ويتأيد هذا من جهة أخرى إذا لاحظنا أنه ورد في المخطوطة فيما يتصل بالقسم الأول مع نص كتاب النفس في تطبيقات ابن سينا عليه (راجع قبل رقم ٧) أن ترجمة النص من عمل اسحق بن حنين . راجع ما قلناه من قبل .

ولما كان هذا النص ناقصاً كما شاهدنا ، وكان منشوراً بأكمله في نشرة بويج المذكورة آنفاً ، فقد وجدنا أنه لا فائدة من نشره بعد ، خصوصاً وأنه لا يقدم قراءات مختلفة ذات أهمية عما ورد في تلك النشرة .

بدء : « إن النظر في الحق صعب من جهة وسهل من جهة ؛ والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلوغ فيه » .

نهاية : « ولا يمكن المتناهي أن يجوز ما لا نهاية له على طريق التزيد » .
وواضح من هذا أنه لا يوجد شيء « من جملة المجموع في الإلهيات عن الشيخ أبي منصور بن زيله » وكل ما يوجد هو هذا الفصل من حرف الألف الصغرى من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو .

١٣ — من ٢٠٦ ب إلى ١٢١٠ : « من شرح تاسطوريوس لحرف اللام » .
بدء : « الجواهر ثلاثة : منها جوهران طبيعيان ، وثالث جوهر متحرك . ونحن الآن في طلب هذا الجوهر الذي لا يتحرك » .

نهاية : « فقد تعقل من ذاته أنه علة جميع الأشياء ومبدؤها » .
١٤ — من ١٢١٠ إلى ٢١٧ ب : « كتاب السادة » للشيخ أبي علي بن مسكويه .
بدء : « بسم الله ... الحمد لله الذي عم الخلق بنعمه ، وخص أوليائه بخصائص قسمه . أحده على ما أفاض من حكته ، وأسأله إزراع الشكر على منته ، والصلاة على نبيه وعترته . وبعد : لتحقيق على من خصه الله بالهمة العالية ، ووفر حفظه من حمة الروية » .
نهاية : « وعلت أن له موقفاً حملته أولاً أولاً بمشيئة الله وعونه ، ولا قوة إلا به ، وهو حسبنا ونم الوكيل ، وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين » .

١٥ — من ١٢١٨ إلى ١٢١٩ : « كتاب الشيخ السيد أبي سعيد بن أبي الخير قدس الله روحه إلى الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا ... وبعد . فأسأل مولاي ورئيسي جدد الله

عليه أنواع السعادة ، وحقق له نهاية الصدق والإرادة — سبب إجابة الدعاء وكيفية الزيارة وحقيقتها وتأثيرها في النفوس والأبدان ليكون تذكراً . ورأى الشيخ أعلى وأصوب . فأجابه الشيخ الرئيس بهذه : بسم الله الرحمن الرحيم . سألت الله السعادة القصوى ورشحتك للمرجع إلى الذروة العليا أن أوضح لك كيفية الزيارة وحقيقة الدعاء وتأثيرها في النفوس والأبدان . فأوتيتها بقدر الطاقة والخوض في العلوم ... إن لهذه المسألة مقدمات ينبغي أن تعرف أولاً حتى تستنتج منه المطالب وهي معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الأول وهو العلة الأولى المسماة عند الحكماء بواجب الوجود ... »

نهاية : « ... لانكشاف التَّمُّ المُضَلَّة للنفس الناطقة . فهذانا الله وإياك إلى تخلص النفوس من هذا المرض الزوال ؛ فإنه لما يريد خير فقال والسلام » .

وقد نشرها محيي الدين صبرى الكردى في مجموعة سماها « جامع البدائع » ، سنة ١٩١٧ = سنة ١٣٣٠ هـ ، القاهرة ، مع اختلاف واضح أحياناً فيما بين نشرته ومخطوطتنا هذه .

ويتلوه دعاء أرسطاطاليس في ٤ س : « يا علة الملل ؛ ويا قديماً لم يزل ؛ يا منشىء مبادئ حركات الأول . يا من إذا شاء فعل . أسألك أن تَحْفَظَ حياتى مادمت في عالم الطبيعة ، وأن ترفنى إليك بخط مستقيم ، فإن المستدير لا نهاية له . إلهى ! إن حسناى من عطايك ؛ وسبناى من قضايك ؛ فخذ مما أعطيت على ما قضيت حتى تمحو ذلك بذلك . يا إله أكل موجود ، ويا كل شىء مذموم وأنت محمود ومعبود » .

وتتلو هذا ثلاث صفحات بيض يلوح أن المجموعة انتهت عندها . ولكن يوجد في المجلد نفسه بعد هذا :

١٦ — من ٢٢١ ب إلى ٢٣٨ ب : « قصة حى بن يقظان المقدسى » . وقد نشرت في « جامع البدائع » مع شىء من الاختلاف .

بده : « وبعد : فإن إصرارك ممشر إخوانى على اقتضائى شرح قصة حى بن يقظان هَزَمَ لجامى فى الامتناع ، وحلَّ عقدة عزمى فى المماطلة والدفاع . فانقدت لمساعدتكم . وبالله التوفيق .

« إنه قد تيسرت لى حين مقامى بيلادى برزة برقائى إلى بعض المنزهات المكتتفة لتلك البقعة .

« تيسرت : دل به عل أن الأمور كلها متعلقة بتيسير الله تعالى إياها ... »
نهاية : « ... بأمر أخرى تصدّه عن مراده من ذلك ، أو مكتوباً بقوى أخرى تجاذبه
وتصرفه عن رأيه فيكون حينئذ مكرها على الإعراض عنه ، ممنوعاً من الإقبال بالكلية
عليه ؛ وهذه هي التي يُستأذ بالله منها ومن شرها وغائتها . والله الميسر لما فيه الخير والسلام .
وهو حسبنا ونم الوكيل .

« وإنما هاجر إليه أفراد من الناس ، فيتلقاهم من فواضله ما ينوّه بهم ويُشعروهم احتقار
متاع إقليكم هذا ؛ فإن اهلّبوا من عنده اقبلوا وهم مكرمون » .

ولكن هذين الرقيين : ١٥ و ١٦ مكتوبان كذلك بنفس خط الناسخ عبد الرزاق
ابن عبد العزيز ابن اسماعيل الفارابي ، كما يظهر من مضاهاة الخطوط كلها ، فهي كلها
بخط واحد .

ويلوح أن التوحيد من عند الناسخ ، لأنه يتكرر بنفس الصيغة تقريباً في الكتب
والرسائل الموجودة في هذه المجموعة .

- ٩ -

مقالات للاسكندر الأفروديسي

وهذه نشرناها عن المخطوطة رقم ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق^(١) ، وتاريخها
سنة ٥٥٨ هـ = سنة ١١٦٢ م ، وفي أواخر بعض مقالاتها اسم المترجم لها ثم بيان النسخة
المنقولة عنها . ويمتينا هنا ما يتصل بالمقالات التي نشرناها :

(١) أما المقالة الأولى فهي : « القول في مبادئ الكل بحسب رأى أرسطاطاليس » ؛
وقد نقلها من السرياني إلى العربية إبراهيم بن عبد الله النصراني الكاتب . ومن اليوناني
إلى السرياني أبو زيد حنين بن اسحق . ونقل الناسخ هذه الترجمة « من خط توما في
مستهل ذي القعدة سنة ٨٥٥ هجرية » (راجع بعد ص ٢٧٧) . فالترجمة إذن من السرياني

(١) عدد أوراله ١٤٥ ، طول الورقة ٢٦ و عرضها ١٧ سم . ولد كتب عنها الأستاذ محمد كرد علي
مقالة في « مجلة المجمع العلمي العربي » بدمشق سنة ١٩٤٥ ص ٣ - ص ٧ .

إلى العربي من عمل إبراهيم بن عبد الله ، وهو مترجم عاش في النصف الأول من القرن الرابع الهجري ، وذكره « الفهرست » ترجمة المقالة الثانية من « الطوبى » و ترجمة « الريطوريقا » وكلاهما لأرسطو . والأول موجود في مخطوطة « الأورغانون » بالمكتبة الأهلية بباريس (المخطوطة رقم ١٨٨٢ الجامع القديمة Anc. fonds وأصبح الآن برقم ٢٣٤٦ ، وهو المخطوط الوحيد الباق من الترجمة العربية القديمة للأورغانون) . أما ترجمته « للريطوريقا » فلا نعلم عن وجودها شيئاً . على أن مخطوطة « الأورغانون » هذه تحتوي على ترجمة « الريطوريقا » عن السرياني إلى العربية دون أن تذكر الناقل ، ومن هنا يمكن أن نفترض أن الناقل هو إبراهيم بن عبد الله النصراني ، لأنه كان ينقل عن السرياني خصوصاً (أول ينقل إلا عن السرياني دون اليوناني ؟) ولأنه لا يوجد (فيما ذكره ابن النديم والقفطي) لهذا الكتاب إلا ترجمتان : نقل قديم ، ثم ترجمة إبراهيم بن عبد الله ؛ ويذكر ابن النديم أنه يقال « إن إسحق (ابن حنين) نقله إلى العربي » . وأوردها كذلك بصيغة الشك القفطي ، ولهذا فإننا لانستطيع بوجاهة ظاهرة أن نضيف ترجمته إلى إسحق^(١) . ولم يذكر « الفهرست » أن النقل القديم عن السرياني ، وعلى الرغم من أن حجة الصمت ليست مقنعة ولا كافية ، فإن ماورد في مخطوطة « الأورغانون » من أن ترجمة « الريطوريقا » هي عن السرياني لميل إلى ترجيح كون هذه الترجمة من عمل إبراهيم بن عبد الله . غير أنه يلاحظ كذلك أن ابن النديم (ومن أخذ عنه مثل القفطي) لا يذكر أن حنين ابن إسحق ترجمه إلى السرياني — فلعل هذا أن يكون سهواً منه ، كما وقع في عدة مواضع من عدم اهتمامه كثيراً بالترجمات من اليوناني إلى السرياني ، لأنه اهتم خصوصاً بالترجمات إلى العربية ، سواء مباشرة عن اليوناني ، وبطريق غير مباشر هو السرياني .

(ب) « كلام الإسكندر الأفروديسي نقل سعيد بن يعقوب النمشقي » ، وهو بحث في هذه المسألة : « هل المتحرك على عظيم ما ، يتحرك في أول حركته على أول جزء منه أم لا ؟ »

(١) لكن فأن ما يمكن أن يستدل منه على وجود هذه الترجمة ، وذلك فيما أورده « الفهرست » نقلاً عن أبي زكريا يحيى بن عدي قال : « قال أبو زكريا إنه التمس من إبراهيم بن عبد الله فسوفطيقاً ونفس الخطابة ونفس العر بنفس إسحق بنحسين ديناراً فلم يبيها وأحرقها وقت وفاته » (« الفهرست » ، ص ٣٥٤ س ٨ — ٩ ، طبع مصر بلا تاريخ) .

وهي المسئلة التي أثارها زينون الإيلي في حججه ضد الحركة .

والمترجم وهو أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي كان من النقلة المجيدين ومن الأطباء المشهورين ببغداد . ونقل الكثير من الكتب الطبية والفلسفية إلى العربية ؛ وكان كما يقول ابن أبي أصيبعة ، « منقطعاً إلى علي بن عيسى . وقال ثابت بن سنان الخطيب : إن أبا الحسن علي بن عيسى الوزير في سنة ٣٠٢ اتخذ البيارستان بالحرية ، وأنفق عليه من ماله ، وقلده أبا عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي — متطّبّه — مع سائر البيارستانات ببغداد ومكة والمدينة » (« عيون الأنباء في طبقات الأطباء » ، ج ١ ، ص ٢٣٤) وذكر له من الكتب : مسائل جمعها من كتاب جالينوس في الأخلاق ؛ مقالة في النبض مُشجّرة ، وهي جوامع لكتاب « النبض الصغير » لجالينوس . ويوجد له الآن — عدا ما في نشرتنا هذه — : ترجمة « إيساغوجي » والكتب السبعة الأولى من « الطوبيقا » في مخطوطة « الأورغانون » بالمشكاة الأهلية بباريس ، وهي التي أشرنا إليها آنفاً .

(ح) « مقالة الإسكندر الأفروديسي في الرد على كسوقراطيس في أن الصورة قبل الجنس وأولّه له أوليّة طبيعية » ؛ ولا يذكر في ختامها — هي ولا المقالات الثانية بأرقام ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ — ولا في استهلالها اسم المترجم ، ولكن يرد في ختام المقالة ٩ ما يلي : « هذه المقالات المنسوبة إلى الإسكندر الأفروديسي كلها من نقل أبي عثمان سعيد الدمشقي . وهذه النسخة المنقولة الثانية من خط الدمشقي » (بعدُ ص ٢٩٤) . ولا شك أن قوله « هذه المقالات ... كلها » ينصب على المقالات ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ — أي كل التي لم يذكر فيها اسم المترجم . وعلى هذا فهذه المقالات من ٣ إلى ٩ (بما فيها الأخيرة) هي كلها من ترجمة أبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي .

ولا ندرى على وجه الدقة من هو كسوقراطيس هذا ، وهل هو أحد معاصري الإسكندر الأفروديسي حتى « يرد » عليه ، أو هو في الواقع كسنوقراطيس Xenocrates ، تلميذ أفلاطون المشهور والذي خَلَفَ اسبوسيبوس على رئاسة الأكاديمية في سنة ٣٣٩ ق . م وتوفي سنة ٣١٤ ق . م وهو في سن الثمانين ؟ نميل من غير تردد إلى ترجيح الفرض الثاني . وحجتنا في هذا الترجيح أن أرسطو قد ردّ على كسنوقراطيس في رسالته عن « المخطوط اللامقطوعة » ،

وذلك للرد على كسنوقراطيس في قوله إنه لما كان لكل جسم ماهيته الخاصة ، وهذه الماهية تمثل بشكل هندسي ، بثلاث خاص ، فإنه توجد مثلثات ، وبالتالي خطوط ، لا تقبل القسمة . فن الطبيعي إذاً أن نرى ذلك المشأى للتحمس ، ألا وهو الإسكندر الأفروديسي ، يرد على كسنوقراطيس في كثير من آرائه ، اقتفاء لآثار أستاذه أرسطو — ونقصد بأستاذه رئيس المذهب الذي يتبعه .

(ء) « مقالة للإسكندر في أنه قد يمكن أن يلتذ المتذ ويمحزن معاً على رأى أرسطو » ، وهي شرح لقول أرسطو هذا الذي يمكن أن يستخرج من المقالة العاشرة (فصل ١ - ٥) . من « الأخلاق إلى نيقوماخوس » وإن لم نثر على نعه بحروفه . وهي أيضاً إذن ترجمة أبي عثمان سعيد الدمشق ، وفقاً لما ذهبنا إليه .

(هـ) « مقالة الإسكندر الأفروديسي في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً على رأى أرسطوطاليس » ، وهي شرح لقول ورد في « الكون والفساد » لأرسطو . والترجمة لأبي عثمان سعيد الدمشق أيضاً .

(و) « مقالة الإسكندر الأفروديسي في أن المكوّن إذا < استحال > استحال من ضده أيضاً معاً على رأى أرسطوطاليس » ، وهي شرح لقول أرسطو في « الكون والفساد » إن الشيء المكوّن يستحيل من عدمه ويستحيل من ضده معاً . وهي ترجمة أبي عثمان الدمشق كذلك .

(ز) « مقالة الإسكندر في الصورة وأنها تمام الحركة وكالها على رأى أرسطو » ، وفيها يشرح ما ذكره أرسطو في « السماع الطبيعي » من أن الصورة هي تمام الحركة والصورة ، ويلخص رأيه في الحركة والصورة . وهي أيضاً ترجمة أبي عثمان الدمشق .

(ح) « مقالة الإسكندر في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها » ، وهي مقالة لا يشير فيها إلى أرسطو وأقواله ، ويطلب عليها الطابع الأفلاطوني . من ترجمة أبي عثمان الدمشق .

(ط) « مقالة الإسكندر في أن الفعل أعمّ من الحركة على رأى أرسطو » ، وفيها يشرح ما قاله أرسطو في « السماع الطبيعي » من أن الفعل أعمّ من الحركة ، ردأ على الذين تشككوا في صحة هذا القول .

(ى) « مقالة الإسكندر الأفروديسى فى « الفصول » ترجمة أبى عثمان سعيد بن يعقوب
الدمشقى ؛ وفى حواشيتها تعاليق لأبى عمرو الطبرى عن أبى بشر متى بن يونس القناتى » ،
وهى « مقالة الإسكندر فى أن الفصول التى بها يقسم جنس من الأجناس ليست واجب
ضرورة أن تكون توجد فى ذلك الجنس وحده الذى إيتاه تقسم ، بل قد يمكن أن تقسم بها
أجناس أكثر من واحد ليس بعضها من نتائج بعض » ، كما يرد فى المستهل (انظر بعد
ص ٢٩٥ س ٥ — س ٧) .

تلك هى المقالات التى يحتوئها مخطوطنا هذا للإسكندر الأفروديسى . ونحن نعلم أن ابن
النديم ذكر له أسماء ١٥ مقالة دون أن يشير إلى من ترجمها ؛ أسقط منها القفطى أربعا وهى ٣ ،
٤ ، ٧ ، ٨ ، فلم يبق غير ١١ اسما . ثم يأتى ابن أبى أصيبعة فى مقدم ٤٠ اسما لمؤلفات الإسكندر
المردة عددا ٩ شروح لكتب أرسطو . وفى مخطوط الإسكوريال برقم ٧٩٤ (راجع الفهرست
الذى وضعه كاسيرى : ١ : ٢٤٢ Casiri) نجد ١٧ مقالة على الأقل هى :

١ — مقالة فى الرد على جالينوس فى مادة الممكن ، ترجمة إسحق بن أبى الحسن
ابن إبراهيم .

٢ — مقالة فى اللون وأى شىء هو على رأى الفيلسوف (أى أرسطو) ، ترجمة أبى
عثمان سعيد الدمشقى . وتوجد منها نسخة فى برلين (راجع قنشتين : ١ : ٨٧ Wetzstein)

٣ — مقالة فى أن الإبصار لا يكون بشعاعات تنبث من العين والرد على من قال بانبثاث
الشعاع . وتوجد منها نسخة أيضاً فى مخطوطة برلين السابقة .

٤ — مقالة فى الحس والحسوس على رأى أرسطوطاليس . ويوجد منه نسخة فى
المكتبة الأهلية بباريس برقم ١٤٣٨٥ ؛ ولها التى يشير إليها ابن أبى أصيبعة بعنوان : « مقالة
تضمن فصلاً من المقالة الثانية من كتاب أرسطوطاليس فى النفس » (١ ، ص ٧١) .

٥ — مقالة فى تأثير الأجرام السماوية وتديرها ؛ ويظن اشقينشيدنر (« التراجم العربية
عن اليونانية » ، ص ٩٥ تحت رقم ٥) أنه شرح « الآثار العلوية » ، ويتساءل ما إذا كان
المقصود هو كتاب « العناية » . لكننا نرجح أن تكون الإشارة إلى ما ذكره ابن أبى أصيبعة
(ج ١ ص ٧٠) بعنوان : « رسالة فى العالم وأى أجزائه تحتاج فى ثباتها ودوامها إلى تدير

أجزاء أخرى» أو إلى المقالة الأخرى (١٥ ص ٧١) بعنوان: «رسالة في القوة الآتية من حركة الجرم الشريف إلى الأجرام الواقعة تحت الكون والفساد»، أولها رسالة أخرى لم ترد عند ابن أبي أصيبعة كما هي الحال بالنسبة إلى أكثر المقالات التي نشرناها هنا.

٦ — «مقالة في الرد على من قال إنه لا يكون شيء إلا من شيء» .

٧ — «مقالة في قوام الأمور العامية» أو كما يقول «الفهرست» كتاب «الأصول

العامية» (ص ٣٥٤ طبع مصر) .

٨ — «في العناية» على رأى ديموقريطس وأبيقورس وآخرين ، ولعله الذى ذكره

موسى بن ميمون بعنوان: «في التدبير» («دلالة الحائرين»، ٣: ١٦ ص ١١١) كما

يقول اشقينشيدير (تحت رقم ٢٨ ، ص ٩٥) . لكننا نرجح أن تكون هي التى ذكرها ابن

أبي أصيبعة بعنوان: «مقالة في الأمور العامية والكلية وأنها ليست أعياناً فائمة» ، لأن هذا

هو المعنى الحرفى الدقيق للعنوان الذى يقدمه كاسيرى .

٩ — مقالة في «إثبات الصور الروحانية التى لا هيولى لها» . وهى رقم ٨ فى نشرتنا هذه .

وهى ترجمة أبى عثمان سميد دمشق . وإذا فهى نسخة أخرى لنفس الترجمة التى نشرناها .

١٠ — «مقالة في أن الزيادة والنموها فى الصورة لا فى الهيولى» ؛ ولم نثر عليه بهذا

النص أو ما يشبهه فى كتب التراجم ؛ وهى من ترجمة أبى عثمان سميد دمشق ؛ ولهذا نظن

أنها تدخل ضمن المقالات الأخرى التى لم ترد فى ثبوت ابن أبي أصيبعة . وتوجد له ترجمة لاتينية

فى أربعة مخطوطات بالمكتبة الأهلية باريس وكبرديج^(١) .

(١) هى بأرقام (١) : ١٦٦٠ ٢ (ورقة ١١٩ وجه إلى ورقة ١١٩ ظهر) ، (٢) ٦٤٤٣ (ورقة

١٩٤ وجه إلى ١٩٣ وجه) ؛ (٣) ٦٣٢٥ (ورقة ٢٣١ ظهر لى ورقة ٢٣١ ظهر) — فى المكتبة الأهلية

باريس ؛ ثم (٤) برقم ٩٩٦ [٤٩٧] (ورقة ٥٢) ، كابوس كوليج بكبرديج Cambridge, Caius

College

ولا نعرف بعد ما إذا كانت هذه المقالة منترجة من شرح الاسكندر على «الكون والفساد» ، لأن

النص اليونانى مفقود ، والترجمة اللاتينية المأخوذة عن العربية والباقية حتى الآن ، ناقصة . ونحن نعلم أن

الإسكندر شرح هذا الكتب كله وأن هذا المرح لعله أبو بصرى بن بولس لى العربية ، ونقل قسطنطين

لوقا شرح المقالة الأولى («الفهرست» ، ص ٣٥١ ص ١٠ — ١١ طبع مصر بلا تاريخ) .

وراجع فيما يتصل بهذه المقالة فى ترجمتها اللاتينية ، ج . تيرى : «حول قرآن سنة ١٢١٠ : ٢ —

لإسكندر الأفروديسى» ، ص ٩٧ — ١٠٠ ، باريس سنة ١٩٢٦ G. Théry, O. P. Autour

du Décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise

١١ — مقالة في المادة والعدم والكون وحل مشكلة لناس من القداماء أبطلوا بها الكون من كتاب أرسطوطاليس في «سمع الكيان» .

١٢ — مقالة في مبادئ الكل على رأي أرسطوطاليس . ولم يذكر كاسيرى اسم المترجم . وهي المقالة الأولى التي نشرناها هنا .

١٣ — مقالة في العقل على رأي أرسطوطاليس . ولا يذكر كاسيرى مترجمها ، وهو إسحق بن حنين الذي كتب عليها تطبيقاً باسمه .

١٤ — مقالة في الأضداد وأنها أوائل الأشياء على رأي أرسطوطاليس .

١٥ — مقالة في الهوى وأنها معلولة مفعولة .

١٦ — مقالة في أن القوة الواحدة تقبل الأضداد جميعاً على رأي أرسطوطاليس — فيما يفترضه اشقينشيدر .

١٧ — مقالة في الفرق بين الهوى والجنس ، ترجمة حنين . رذكرا بن أبي أصيبعة هذه المقالة مرة أخرى بعنوان مختلف قليلاً هو : مقالة في الفرق بين المادة والجنس . وليحيى بن عدي شرح عليها .

ويضيف اشقينشيدر إليها (ص ٩٦ — ص ٩٧) :

١٨ — كتاب النفس ، وقد نعته حاجي خليفة (٥ : ١٦٤ برقم ١٠٥٧٩) بأنه «تلخيص» ؛ ترجمه إسحق بن حنين إلى العربية وترجمه إلى العبرية صمويل بن يهودا من مرسيليا سنة ١٣٢٥ . وقد ترجمه إلى الألمانية اشقينشيدر ونشر اف . برنوز Bruns مواضع عديدة منه في نشرته للمؤلفات الصغرى للإسكندر (برلين سنة ١٨٨٧) *Alexandri scripta minora* وللفارابي «شرح مقالة الإسكندر الأفروديسي في النفس على جهة التعليل» (ابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ص ١٣٨ س ٢٨) .

١٩ — في الزمان ، وقد ترجمها جرارد دي كريمونا إلى اللاتينية ، وذكرها البيروني في كتاب «مال الهند من مقولة» (الترجمة الإنجليزية ج ١ ص ٣٢٠) .

٢٠ — كتاب تاريخي ذكر باسم الإسكندر (راجع : اشقينشيدر : «الفارابي» ،

ص ١٧٥) .

٢١ - قوانين الفراسة بشرح الإسكندر، ولعله كتاب مهدي إلى الإسكندر (الأكبر)؟.

٢٢ - كتاب في التوحيد، في مخطوطة باريس اللاتينية برقم ٦٤٧٣ ترجمة جيرارد

الكريغوني، يذكر نسبتها في أولها إلى الإسكندر وفي آخرها إلى الكندي، ويفضل لوكلير (٢ : ٤٩٤) أن تنسب إلى الأخير لوجود كتاب بهذا الاسم في ثبوت مؤلفات الكندي. وفي مخطوطة الانجلكا (في روما Angelica H 10 n. II) تنسب هذه المقالة في آخرها أيضاً إلى الإسكندر. وابن أبي أصيبعة يذكر للإسكندر كتابين بهذا العنوان: «كتاب في التوحيد»؛ «كتاب آراء الفلاسفة في التوحيد» (ج ١ ص ٧٠)؛ على أنه في بدء الترجمة اللاتينية يقال: «هذا الكتاب يمكن أن يقسم إلى جزئين». فهل هذان هما هذه المقالة مقسمة إلى جزئين؟ مسألة في حاجة إلى تأمل وبحث وفقاً للنصوص والترجمات اللاتينية التي بأيدينا.

ونحن لو نظرنا الآن في هذا الثبوت بالمقالات الواردة في مخطوطة الأسكور يال رقم ٧٩٤، وجدنا أن فيها مقالتين على الأقل لم ترد في ثبوت ابن أبي أصيبعة وهو أكل ثبت بكتب الإسكندر الأفروديسي أورده كتب التراجم العربية. وهذا يدلنا على أن ثمت مقالات أخرى نسبت إلى الإسكندر ولم ترد في تلك الأثبات، ولعل في هذا مفتاحاً لما نجد في نشرتنا هذه. فإنا نرى فيها عشر مقالات لم يذكر ثبوت ابن أبي أصيبعة غير أربع منها، هي: (١) القول في مبادئ الكل على رأى أرسطو طاليس؛ (٢) مقالة في أن الفصول التي بها ينقسم جنس من الأجناس ليس واجب ضرورة أن تكون إنما توجد في ذلك الجنس وحده الذي إياه تقسم، بل قد يمكن أن يقسم بها أحياناً أكثر من واحد ليس بعضها مرتباً تحت بعض؛ (٣) مقالة في إثبات الصور الروحانية التي لا هوى لها؛ (٤) مقالة الإسكندر الأفروديسي في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً.

يبد أننا نستطيع أن نضيف إليها أيضاً المقالة الواردة في نشرتنا تحت رقم ٣ وهي «مقالة الإسكندر الأفروديسي في الرد على كسنوقراطيس» (هكذا يجب أن تصحح كما أشرنا آنفاً) في أن الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية، إذ يغلب على الظن أنها هي بعينها المقالة التي ذكرها ابن أبي أصيبعة بعنوان: «مقالة في الرد على من زعم أن الأجناس مركبة من

الصور ، إذ كانت الصور تنمصل منها » ، فإن هذا العنوان بهذا التفصيل هو بعينه موضوع تلك المقالة .

فالباقى إذن خمس مقالات هي : ٣ ، ٤ ، ٦ ، ٧ ، ٩ . أما ما يمكن أن يستخرج من المخطوطة رقم ٧٩٤ بالإسكوريال فهو رقم ١٦ وهو المقالة رقم ٥ في نشرتنا هذه وهي : « مقالة الإسكندر الأفروديسى في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأصداد جميعا على رأى أرسطوطاليس » . وعلى هذا فيكون الباقى هو : ٣ ، ٤ ، ٦ ، ٧ ، — وهي التي لم يرد ذكرها لافي مخطوطة الإسكوريال ولا في ثبت ابن أبي أصيبعة . وهذه المقالات تتناول مسائل مأخوذة من كتب أرسطو : « السماع الطبيعى » و « الكون والفساد » كما يشار إلى هذا صراحة في مستهل هذه المقالات ؛ والمقالة الرابعة أغفلت اسم الكتاب ولعل ذلك لنقص في المخطوطة الأصلية المقولة عنها بمخطوطتنا هذه ، أو بسبب الناسخ اللاحقة ، وهو الأرجح لأن الناسخ يقول إنه نقل هذه عن نسخة المترجم عنه ، أوى عثمان سعيد الدمشقى ، فن غير المحتمل أن يكون السقط في نسخته ، فلعل الناسخ هو الذى لم يستطع قراءة اسم الكتاب فسقط من نسخته هو . أما المقالة الثانية فتتناول مسائل وردت خصوصاً في « السماع الطبيعى » ثم كتاب « النفس » وإن لم يشر صراحة في صلبها إلا إلى هذا الأخير ، كتاب « النفس » .

وإننا نعرف من ناحية أخرى أن المقالات العنصرى نشرتنا هذه قد ضاع أصلها اليونانى ولم يبق غير الترجمة العربية ثم اللاتينية أو العبرية المأخوذة عنها . ولهذا فلا سبيل إلى البحث في هذا الجانب ؛ إنما الشئ الذى يمكن أن يوضع موضع البحث هنا هو ما إذا كان بعض المقالات الواردة هنا قد أخذ عن شرح الإسكندر ، خصوصاً في شرحه على « السماع الطبيعى » و « الكون والفساد » — وهي مسألة سنعرض لها بالتفصيل في الجزء الثانى من هذا الكتاب . أما الآن فلا نستطيع أن نقرر شيئاً يقينياً عنها ، إنما نرجح — بلا مرجح يقينى من دراسة الوثائق الباقية — أنها منفصلة عن هذا الشرح ، ولعلها أن تكون تعاليق جزئية كتبها الإسكندر الأفروديسى مفردة لأنها لم تجد مجالاً في داخل التسروح .

أما المقالات الظاهرة الاستقلال بنفسها فهي ١ ، ٣ ، ٨ ، ١٠ .

فرقم ١ وهي : « القول في مبادئ الكل على رأى أرسطوطاليس » مقالة مهمة وكان

لما أثرها في الفكر العربي ، ومن بين الذين أشاروا إليها وأشادوا بها موسى بن ميمون في « دلالة الحائرين » (٢ : ٣) وسنعود إلى تفصيل القول في هذه الناحية في الجزء الثاني من هذا الكتاب . وقد انفقت المصادر الرئيسية الثلاثة على ذكرها وهي : « الفهرست » ، والقفطى وابن أبي أصيبعة .

ورقم ٣ فيها رد على كسنوقراطيس في أن الصورة قبل الجنس ، وأن الأجناس مركبة من الصور ، وهو رأى تعرض له بالتقد كذلك أرسطو على نحو ما أشرنا آنفاً .

ورقم ٨ ذات طابع أفلاطوني واضح ، ولعلها تمثل دوراً متأخراً في فكر الإسكندر ، أو هي على الأقل تمثل نهاية تطور المشائية في ذلك العصر بعد أن مزجت بعناصر أفلاطونية واضحة في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد .

ورقم ١٠ لا تقل كثيراً في أهميتها عن رقم ١ ، من الناحيتين المذهبية والتاريخية ، وفيها أقوال تلتفت النظر بالنسبة إلى موقف الإسكندر من المشائين ، كقوله : « فلما استعملت في شرحي لذلك القول (يشير إلى تفسيره لقول لأرسطوطاليس في كتاب « المقولات ») كما يوجد في تفسيري لذلك الكتاب ، عذلتني بعضُ الناس على أني جريت على رأى المشائين في قولي إنه قد يوجد فصول واحدة بأعيانها مقسمة لأجناس أكثر من واحد » (انظر بعدُ ص ٢٩٥ س ١٥ - ١٧) . فهل كان الإسكندر لا يعدُّ نفسه مشائياً على الرغم من حرصه على مذهب أرسطو وعنايته بكتبه وتوفير نشاطه كله على شرحها ؟ ويرد في عنوان هذه المقالة أن « في حواشيا تعاليق لأبي عمرو الطبري عن أبي بشر متى بن يونس القناني » . ويلوح أن أبا عمرو الطبري هذا كان تلميذاً متوفراً على العمل مع أبي بشر متى . فقد ذكر ابن النديم في كلامه عن كتاب « الحس والمحسوس » لأرسطو أنه لا يُعرَف لهذا الكتاب « نقلٌ يمؤل عليه ولا يذكر ، والذي ذكر أن شيئاً يسيراً علَّقه الطبري عن أبي بشر متى بن يونس » (ص ٣٥٢ س ٤ - ٦ ، طبع مصر بدون تاريخ) . فهو إذن من تلاميذه الذين كانوا يأخذون عنه تعاليق ؛ وهذا هو ما جرى له بالنسبة إلى رسالتنا هذه .

كل هذا ولم تتعرض لمسألة صحة نسبة هذه المقالات كلها أو بعضها إلى الإسكندر

الأفروديسى ، فلهذه مشكلة أخرى تركنا بابها هنا مفتوحاً كله للبحث المقبل ، ولم يكبد يتعرض لها أحدٌ حتى الآن ممن كتبوا عن الإسكندر^(١) . فإلى أن نستطيع نشر كل ما بقى للإسكندر من مؤلفات في العربية ، نرجى البحث كله في هذا الباب .

— ١٠ —

مقالة تامسطينوس في الرد على مقسيموس في تحليل الشكل الثاني والثالث إلى الأول

وهي أيضاً عن المخطوطة رقم ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق . وتتناول المشكلة المشهورة في النطق الشكلى باسم رد القياس ، أعنى رد الأشكال الناقصة وهي الثاني والثالث (والرابع ، منذ أيام جالينوس في القرن الثاني بعد الميلاد) إلى الشكل الأول ، والمبررات لهذه العملية . ونحن نعلم ما أثير حول قيمة هذه العملية ودواعيها من جدل لا يزال محتدم الأوار حتى اليوم بين فريق الثائنين باستقلال كل شكل من الأشكال الثلاثة عن الآخر في وظيفته وطبيعة البرهنة فيه وبين فريق المؤيدين لعملية الرد اعتماداً على أن مبدأ القياس هو مقالة الكل واللاشى ، وهي لا تظهر بوضوح إلا في الشكل الأول ، فلا بد من بيان إمكان رد الشكلين الآخرين إليه حتى يقوماً هما الآخران على مقالة الكل واللاشى . هذه . وتزعم الفريق الأول من بين المحدثين لاشلييه وجوب بلو ، بينا جمهور المناطقة خصوصاً منذ العهد الاسكلاطى على الأخذ بعملية الرد وتبرير دواعيها ، إيفالاً في السبيل التي دل عليها أرسطو . وإذا كان المناطقة العرب لم يعنو ببيان عملية الرد وكيفية القيام بها كما فعل الاسكلاطيون والمحدثون ، فإنهم مع هذا عنوا بإثارة مشكلة استقلال الشكلين الثاني والثالث عن الأول ، وعلى رأسهم ابن سينا . قال قطب الدين محمد بن محمد الرازى الصحتانى (المتوفى سنة ٥٧٦٦ = سنة ١٣٦٤ م) في شرحه على « مطالع الأوار » لسراج الدين محمود الأرموى

(١) راجع خصوصاً ج . ثيرى : « حول قرار سنة ١٢١٠ : ٢ — الإسكندر الأفروديسى » :
G. Théry, O. P. *Autour du décret de 1210: II. - Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique* ، باريس سنة ١٩٢٦ . غير أن بعض ما كتبه عن تأثير كتاب « في النفس » للإسكندر في الفلاسفة العرب ، وخصوصاً الكندي ، يجب أن يؤخذ باحباط ، فضلاً عن مواضع أخرى وردت فيها أخطاء تاريخية طاهرة ، وسنشير إلى هذا بالتفصيل في الجزء الثاني من هذا الكتاب .

(التوفى سنة ٦٨٩ هـ - سنة ١٢٩٠ م) : « وذكر الشيخ (= ابن سينا) في « الشعاء » أن هذين الشكلين ، أى الثانى والثالث ، وإن كانا يرجعان إلى الشكل الأول ، فلهما خاصية : وهى أن الطبيعى والسابق إلى الذهن فى بعض المقدمات أن يكون أحدهُ طرفها موضوعاً على التمين ، والطرفُ الآخرُ معمولاً ؛ حتى لو عكس كان غير طبيعى وغير سابق إلى الذهن . . . فإذا أُلقت المقدمات على وجه يراعى فيها الحل الطبيعى والسابق إلى الذهن أمكن أن لا ينتظم على نهج الشكل الأول ، بل على أحد هذين الشكلين : أى الثانى والثالث ، فلا يكون عنهما غُنية . وهذا بعينه يعرفنا الشكل الرابع لجواز أن لا تنتظم المقدمات على وجه يراعى فيها الأمر الطبيعى أو السابق إلى الذهن إلا عليه . وهاهنا فائدة أخرى . وهى أن بعض ضروب الأشكال الثلاثة لا يرتد إلى الشكل الأول ، فنحسُّ الحاجة إليها عند استحصال المجموعات المتعلقة بها . وقال (أى ابن سينا) فى « الإشارات » : كما أن الشكل الأول وُجدَ كاملاً فاضلاً جداً بحيث تكون قياسته ضرورية النتيجة بيّنة بنفسها لا يحتاج إلى حُجّة ، كذلك وُجدَ الذى هو عكسه (أى الشكل الرابع) بعيداً عن الطبع يحتاج فى إثباته قياسته إلى كُلفة شاقة متضاغفة ، ولا يكاد يسبق إلى الذهن والطبع قياسته ؛ ووُجدَ الشكلان الآخران — وإن لم يكونا بيّنى القياسية — قريبين من الطبع ، يكاد الطبع الصحيح يفتن لقياسيتهما قبل أن يبين ذلك ، أو يكاد يبان ذلك يسبق إلى الذهن من نفسه فيلحظ كمية قياسته عن قريب . فلهذا صار لها قبول ، ولعكس الأول (أى الرابع) أطراخ ، وصارت الأشكال الافتراضية الحلية الملتفت إليها ثلاثة . وهو كلام جيد ^(١) . وفى هذا عرض أيضاً لمدى معرفة العرب بعملية الرد ، وذلك فى قوله : « إن بعض ضروب الأشكال الثلاثة لا يرتد إلى الشكل الأول » .

ومن هنا كانت أهمية مقالة ثامسطيوس هذه ، فهى تدلنا على طريق نفوذ هذه المشكلة المنطقية إلى العالم العربى ، وإلى أى مدى كانوا على علم بما أثير حولها خصوصاً فى العصر اليونانى المتأخر ، وإلى أى مدى كان ينتظر منهم أن يتوسموا فيه كما فعل رجال العصر الاسكلانى فى الغرب فى العصر نفسه . اللهم إلا إذا كشفت المخطوطات الجديدة فى المنطق العربى —

(١) « لواعب الأسرار شرح منافع الأنوار » ، لاقتطف البرارى الجدائى ، ص ١٨٨ — ص ١٨٩ ، طبع استنبول سنة ١٢٧٧ هـ = سنة ١٨٦٠ م .

وما أكثر ما لم ينشر منها ١ - عن بيان أكثر تفصيلاً لما ضلوه في هذا الباب .

ومقالة ثامسطيوس هذه في الرد على مقسيوس . ومقسيوس هذا هو الذي ذكره ابن السديم من بين مفسري كتب أرسطو في المنطق (ص ٣٥٧ س ١٤ ، طبع مصر) ، وإن لم يذكر له تفسيراته عند كلامه عن كتب أرسطو وشروحها ، ولعل ذلك لأنه لم يترجم منها شيء إلى العربية . كذلك ذكره القفطي فقال : « ما كسيس : فيلسوف حكيم رومي ، معروف يشرح شيء من كتب أرسطوطاليس . ذكره المترجمون في جملة الفلاسفة الذين تعرضوا لشرح كتبه » (« أخبار الحكماء » ، ص ٢١١ س ٧ - ٨ ، طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ = سنة ١٩٠٨ م) . ومن هذه الرواية أيضاً يمكن أن يستخرج أنه لم يخرج من شروحه شيء إلى العربية .

وإنما نعرف من المصادر الأوربية أن مقسيوس الأزيرى قد عاش في القرن الرابع بعد الميلاد ، وكان ينسب إلى مدرسة إيامبليخوس . كان من أسرة واسعة الثراء والجاه ، وكان له تأثير كبير على الإمبراطور يوليانس الصابي ، خصوصاً بتأثير الأعمال السحرية التي كان يقوم بها والمجزات التي أظهرها أمامه ؛ لكنه كان شديد الاعتداد والكبرياء فولد نفسه الكثير من الأعداء ، حتى إنه لما توفي يوليانس اضطهد وزج به في السجن . وم يروون أن زوجه طلبت إليه أن ينتحرا معها ، وصبت له السم ، لكنه لم يجد الشجاعة في نفسه بينما هي شربت كأس السم وحدها . ثم عاد من جديد إلى البلاط الإمبراطوري ، بيد أنه اتهم في مؤامرة فأعدم حوالي سنة ٣٧٠ م .

ولقد كانت عناية مقسيوس منصرفه خصوصاً إلى أعمال السحر . وكان معجباً بقوة الطبيعة وعظمتها ، غير عابئ بالأقوال والبراهين . غير أن أمونيوس (راجع فيثس : « أورغانون أرسطو » ، ج ١ ص ٤٥) يقول إن مقسيوس قد اهتم كذلك بالمسائل المنطقية ، وكان يرى رأي إيامبليخوس وفورفوروس في أن أقيسة الشكاكين الثاني والثالث صحيحة بنفسها ، ودافع عن هذا الرأي ضد ثامسطيوس ، فكان بينهما صراع احتكاك فيه إلى الإمبراطور يوليانس ، فحكّم في صالح مقسيوس ^(١) .

(١) راجع مقال شكوتور بروشار ، في « دائرة المعارف الكبرى » الفرنسية ، - ٢٣ ص ١٤٣٩

. Victor Brochard, artic. Maxime de Smyrne, in *Grande Encyclopédie*

وما هي ذى رسالة ثامسطيوس في الرد على مقسيموس في هذه المسألة : وهي : هل البراهين القياسية عند أرسطو متساوية في قوة البرهان ؟ أعنى هل البراهين المقودة في الشكلين الثاني والثالث ينظر إليها على أنها أقيسة ناقصة *συντελείς συλλογισμοί* ، أو هي مثل براهين الشكل الأول كاملة ؟ أما مقسيموس فكان يرى الرأي الثاني ، بينما ثامسطيوس ، وهو المثاني المتأخر ، قد عاد يتسكع بممود المنطق الأرسطى ، فينظر إلى الشكلين الثاني والثالث على أنهما ناقصان .

- ١١ -

منهجنا في النشر

والمنهج الذي اتبعناه هنا في النشر منهج بسيط ، وبقدر ما هو بسيط هو خصب دقيق معاً : وهو أن نجد قراءة المخطوط عن تدبير وحسن فهم . وهذا مبدءاً على الرغم من بساطته ووضوحه كثيراً ما أغفله الناشرون أو بالأحرى أجهلوا منه . وكأبى من أخطاء في تحقيق النصوص لم يكن السبب فيها إلا عدم إجادة القراءة ! وليس الأمر في النشر أمر عدد المخطوطات وكثرة اختلافات القراءة ؛ إنما المهم أن تقدم للناس — على أساس ما تبصر لك من مخطوطات ، قلت أو كثرت أو كانت وحيدة — نصاً جيداً يحاكي تماماً ما في الأصول المخطوطة بعد تدبيرها تمام التدبير . فالذين مارسوا المخطوطات يعرفون أن تمت أحوالاً لا حصر لها من إهمال النقط أو تشابك الحروف أو تقلب النقط من فوقها واضطرابها بين حروف الكلمة الواحدة أو الكلمات المتجاورات . ومثل هذه الأحوال لا يمكن أن تعد اختلافات في القراءات ، إنما هي عوارض شخصية في المخطوطات ، يجب أن يستقرها الناشر لنفسه أثناء قراءته الأولى للمخطوطة ثم يمين — لنفسه أيضاً — أحوالاً اطرادها حتى ينهأ له جهاز تحليلي لحسن القراءة . وإلا ، فتكون النتيجة أن يضل القارئ إذا ما ذكر في الجهاز النقدي كل ألوان الإهمال أو الهفوات الهينة لسقطات القلم ، فلا يستبين ما إذا كان بإزاء اختلاف قراءة أو مجرد مخالفة خطية أو قلمية تافهة ومفهومة . ولهذا فلسنا نتردد في اتهام أولئك الذين يلجأون إلى هذه الطريقة بالعجز عن فهم النصوص وقراءتها ، أو بالتعمية على القارئ بوضع جهاز نقدي ضخم محشو بهذه الاختلافات المزعومة ليدخل في

رُوعه أن الناشر قد بذل مجهوداً هائلاً ، ولحق أنه لم يبذل شيئاً أكثر من جهد النسخ
والمسخ معاً ، دون أن يبذل أى مجهود في الفهم وتدبر القروء . ومع هذا تراه يصيحون ملء
أشداقهم ، وتصفُ ألسنتهم الكذب : إن هذا هو المنهج العلمى الصحيح مع أن الأولى
بهم أن يسموه : منهج الإحصاء الآلى العاجز .

ولكم رأينا في مقارنتنا لبعض النصوص التى نشرها هؤلاء « الناشرين » للزعمون
بالأصول المخطوطة التى نشرها ما نشرها عنها أن ما ادعوه « تحريفاً » أو « اختلاف قراءة »
لم يكن فى الواقع إلا « سوء قراءة » من عيونهم وعقولهم .

كأرأينا كذلك من هذه المقارنات أن من أسباب الوقوع فى أخطاء النشر أن الناشرين
كثيراً ما يعتمدون على نسخ النسخ الحاليين دون أن تراجعوا المخطوطات نفسها ويعملوا فيها .
فتكون النتيجة أن يفترضوا وقوع أخطاء أو نقص أو تحريف فى المخطوطات الأصلية ، مع
أن هذا لم يقع إلا فى نسخهم هم التى استنسخوها ؛ وكان يكفيهم مراجعة المخطوطات نفسها
كَمَا يَكُونُوا عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ أَمْرِ هَذِهِ الْأَخْطَاءِ ، أَوْ أَنْوَاعِ النِّقْصِ وَالْتَحْرِيفِ الْمَظْنُونَةِ .

ولهذا فإننا فى هذه الناحية لم نكتف بنسخها نحن بأيدينا فى أغلب الأحوال ، بل كنا
نراجع دائماً تجارب الطبع على المخطوطات الأصلية نفسها دون النسخ التى كتبناها .
وبهذا نكون على يقين تام بأننا أجرينا عمليات النشر كلها على المخطوطات الأصلية رأساً
أوما أخذ عنها من مصوِّرات شمسية .

ثم عينا كل العناية بعلامات الترقيم ، لأنها العصب لكل عمل النشر ، وبدونها
لا قيمة مطلقاً لكل ما ينشر . ومن هنا نأسف أشد الأسف على أن كثيراً من
الناشرين — والمستشرقون منهم بوجه خاص — قد أغفلوا هذه الناحية . ذلك أن النص
غير المزود بعلامات الترقيم هو نص غير قابل لأن يقرأ . كما أن لكل علامة قيمتها المنطقية
الكبرى فى العبارة . ولهذا فإن وضع علامات الترقيم هو فى الواقع عمل من أعمال الشرح
والتفسير . فإذا كانت الغاية الأولى والكبرى من عملية النشر هى تقديم نص واضح دقيق ،
فتكاد هذه الغاية أن تُفَوِّتَ كُلُّهَا أَوْجَلُّهَا بَعْدَ وَضْعِ تِلْكَ الْعَلَامَاتِ بِكُلِّ دَقَّةٍ وَوَقْفًا لَوَظَائِفِهَا
المنطقية المعروفة فى الجلسة والسياق العام . ولهذا فإن معظم نشرات النقدية التى نمت حتى
الآن — ونذكر من بينها خصوصاً فى الفلسفة نشرات الأب موريس بويج ، فإنها على

الزعم من ضخامة الجهود الذى بذل فيها لا تقدم للقارىء نصاً مقروءاً أو قابلاً لأن يقرأ إلا بجهد جهيد يفوت قيمتها الكبرى ومعظم ما بذل فيها من عسل — نقول إن معظم هذه النشرات فى حاجة إلى أن يعاد نشره وفقاً للقواعد التى بينها هنا .

لهذا ندعو القائمين على نشر المخطوطات إلى التأمل فى الملاحظات التالية :

١ — أن يبذلوا كل ما فى وسعهم من جهد فى إجادة قراءة ما تيسر لهم من مخطوطات بدلاً من استفادته فى البحث — عبثاً فى أغلب الأحيان — عن نسخ أخرى مما قد يؤثر فى الجهود التى يجب أن يبذل فى إجادة القراءة ؛

٢ — ألا يتقوا مطلقاً بنسخ النسخ وأن يراجعوا تجارب الطبع على المخطوطات الأصلية نفسها ؛

٣ — أن يقينوا اللوازم القلمية للنسخ ويستبعدوها من الجهاز النقدى ، فلا تدخل فيه على أنها اختلافات فى القراءة ؛

٤ — أن يعنوا كل العناية بعلامات الترقيم وفقاً لوظائفها المنطقية المعروفة والأبهملوا مطلقاً أية علامة مهما ضؤل شأنها أو يخالطوا بين المقاربات منها . ونحن نعد هذا العمل بمثابة العمل الأساسى الأول فى عملية النشر ، وبدونه لا قيمة لها ؛ ولا عبرة هنا مطلقاً بما يختصره المحترسون من دعوى تأبى العبارة العربية أحياناً على بعض هذه العلامات : مثل الزعم بأن اللغة العربية تركيبية ، وعلامات الترقيم إنما تصلح خصوصاً بكاملها للغات التحليلية ، وما إلى هذا من مزاعم يكذبها ما نجري عليه بالضرورة اليوم فى كتابتنا ، واللغة لا تزال هى العربية !

تلك طاقة من التواعد العامة التى يحسن بنا تدبرها حتى نحقق غاية النشر من خير طريق . ولنا نزع هنا فى شئء أننا سرنا عليها بالدقة المطلوبة ، فهيات ! فهيات ! إنما بذلنا الوسع فى الاقتراب منها ، وكلنا أمل فى اطراد هذه الأعمال النشرية نحو التدقيق وزيادة العناية ، حتى نضع بهذا كينكات الأساس للنزعة الإنسانية ذات الأصول العربية القديمة التى نستمرل بأمانينا إلى إيجادها استهلالاً للحضارة الجديدة التى نرُجِّبها ؟

هدى الرسمى بروى

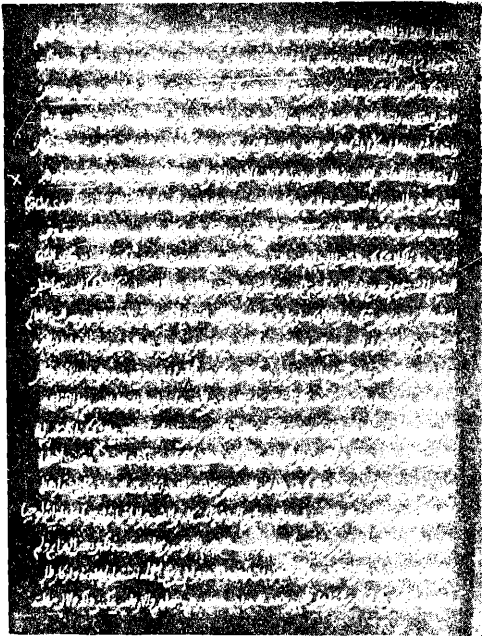
مايو سنة ١٩٤٧

الذي وسارسته لاشبهه من حبسها في الحبس والكنز على الامم والديوم
عوضا عن منامه وبها لا يمنه ولا يمنة ولا يمنة الا اذ كان في حيا
يخرج عن ذلك في كل وقت لا يمنه ولا يمنة ولا يمنة ولا يمنة
سوف ياتي من قبله في كل وقت لا يمنه ولا يمنة ولا يمنة ولا يمنة
التي من قبله في كل وقت لا يمنه ولا يمنة ولا يمنة ولا يمنة
علم ان الحق لا يمنه ولا يمنة ولا يمنة ولا يمنة ولا يمنة
سما ما جده من الامم والكنز والديوم والكنز والديوم والكنز
الطبيعية فانزله من قبله في كل وقت لا يمنه ولا يمنة ولا يمنة
المشاهدة الا في حيا من قبله في كل وقت لا يمنه ولا يمنة ولا يمنة
وما ستمت له في كل وقت لا يمنه ولا يمنة ولا يمنة ولا يمنة
وتابعت امنوه الا في حيا من قبله في كل وقت لا يمنه ولا يمنة
في حيا من قبله في كل وقت لا يمنه ولا يمنة ولا يمنة ولا يمنة
فليس ينبغي ان يمنه ولا يمنة ولا يمنة ولا يمنة ولا يمنة
الا في حيا من قبله في كل وقت لا يمنه ولا يمنة ولا يمنة
عبدته في حيا من قبله في كل وقت لا يمنه ولا يمنة ولا يمنة
وما ستمت له في كل وقت لا يمنه ولا يمنة ولا يمنة ولا يمنة
دائمة الثابت الا في حيا من قبله في كل وقت لا يمنه ولا يمنة
التي من قبله في كل وقت لا يمنه ولا يمنة ولا يمنة ولا يمنة
ولطفا وعظما في حيا من قبله في كل وقت لا يمنه ولا يمنة
ن في حيا من قبله في كل وقت لا يمنه ولا يمنة ولا يمنة
فصنعه وشيئا من حيا من قبله في كل وقت لا يمنه ولا يمنة
الامر في حيا من قبله في كل وقت لا يمنه ولا يمنة ولا يمنة
سبب ستمت له في حيا من قبله في كل وقت لا يمنه ولا يمنة
عبدته في حيا من قبله في كل وقت لا يمنه ولا يمنة ولا يمنة
مفسد معاملة الا في حيا من قبله في كل وقت لا يمنه ولا يمنة
فعلما من الشرائع في حيا من قبله في كل وقت لا يمنه ولا يمنة
ومن اليونان الشرائع في حيا من قبله في كل وقت لا يمنه ولا يمنة
فعلما من الشرائع في حيا من قبله في كل وقت لا يمنه ولا يمنة

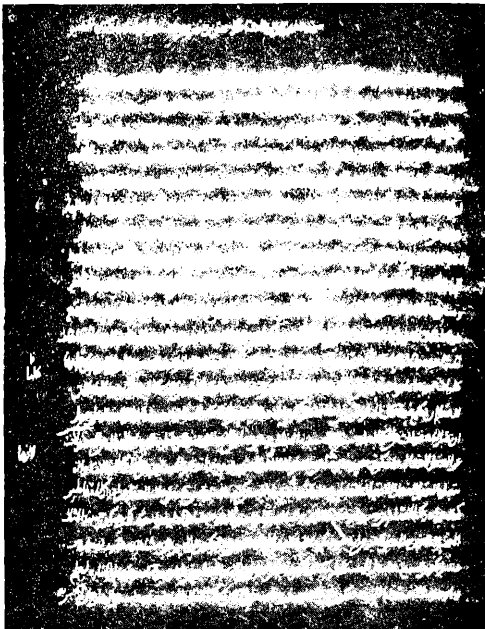
صفحة رقم ١١٢ من المخطوط رقم ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدشق



صفحة ٦٨ ب من المخطوط رقم ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية



صفحة ١٦٩ من المخطوط رقم ٦ م حكمة و فلسفة بدار الكتب المصرية



صفحة ١١٦٦ من المخطوط رقم ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية

(٧١)

مقالة اللام من كتاب « ما بعد الطبيعة »
لأرسطاطاليس

مع كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو طاليس الفيلسوف

< الفصل السادس >

< ١٠٧١ ب ٣ > ^(١) ولأن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب : اثنان طبيعيان ، وواحد غير متحرك . فيجب أن نجعل كلامنا في هذا .

< ٥ > ومن الاضطرار أن يوجد جوهر أزل غير متحرك . فإن الجوهر يتقدم على سائر الموجودات . فإن كانت الجواهر فاسدة ، فالأمور كلها تكون فاسدة . إلا أنه ليس يمكن في الحركة أن تكون كائنة أو فاسدة ، وذلك أنها دائمة . ولا الزمان أيضاً : فإنه ليس يمكن أن يوجد متقدّم أو متأخر ، إن لم يكن زمان . والحركة أيضاً يجب أن تكون متصلة على مثال الزمان . < ١٠ > فإن الزمان إما أن يكون هو الحركة ، أو انفعالاً ^(٢) لها . وليس من الحركات شيء متصل سوى الحركة المكانية ؛ ومن جملة هذه ، الحركة الدورية ^(٣) .

فإن وُجد محرك أو فاعل وهو لا يفعل شيئاً ، لا توجد حركة . ويكون في الشيء قوة وهو لا يفعل : فلا تكون فائدة في وجوده . كما أنه لا فائدة في فرض جواهر أزلية ، كما فرض أصحاب الصور ، < ١٥ > فإن فرض مبدأ واحد وفيه قوة على الحركة ، فليس في هذا أيضاً كفاية ^(٤) ، ولا إن كان أجزاءً ^(٥) من الصور : فإنه إن لم يفعل لم توجد حركة ؛ ولا أيضاً إن فعل ، مع كون جوهره بالقوة ، توجد حركة أزلية ، وذلك أن الموجود بالقوة

(١) الأرقام الموضوعة بين قوسين هكذا < > تشير إلى صفحات وأسطر النسخ اليوناني لأرسطو لصورة بكر Bekker . أما الأرقام الموضوعة بين قوسين هكذا [] فتشير إلى المخطوطة م ٦ حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية .

(٢) ن : اشغال .

(٣) أي أنه : من جملة الحركة المكانية ، المتصل هو الحركة الدورية وما عداها غير متصل . وهنا أخطأ الناشر السابق في علامات الترقيم ، فكلمات النتيجة أن أخطأ في فهم النص .

(٤) هنا أخطأ الناشر أيضاً في الترقيم ، فجاء النص محرّفاً عن معناه .

(٥) قرأها الناشر : آخر غير ، وظن هنا تحريفاً ، مع أن الأصل صحيح كما ترى .

يمكن ألا يفعل . < ٢٠ > فيجب أن يكون جوهرٌ مثل هذا المبدأ فضلاً^(١) . ويجب أن تكون هذه الجواهر من دون هيولى ، وذلك أنها يجب أن تكون أزلية ؛ فإن وجد شيء آخر أزلي^(٢) ، فيجب أن يكون جوهره (أى جوهر هذا المبدأ) بالفعل .

وها هنا شك^(٣) . وهو أنه ظنّ أن كل ما يفعل فيه قوة على الفعل ، وليس كل ما فيه قوة على الفعل فلا بد أن يفعل ، فتكون القوة متقدمة للفعل . < ٢٥ > وإذا كان الأمر على هذا ، لم يكن شيء من الموجودات موجوداً ؛ وذلك أن الممكن هو الذى شأنه أن يكون وليس هو بعد موجوداً . وليس يمكن فى الأمور بأسرها أن تكون بالقوة . وكيف يمكن أن يتحرك إن لم تكن علة ما موجودة بالفعل ؟ < ٣٠ > فإن الخشب لا يمكن أن يحرك نفسه ، ولكن صناعة النجارة . ولأجل هذا قال قوم بوجود علة بالفعل دائماً ، بمنزلة^(٤) لوقبوس وفلاطن* .

< ١٠٧٢ س ٥ > وأنكساغورس يفرض العقل موجوداً بالفعل ، وأبازقليس الثلبة والحجة ، ولوقبوس يفرض حركة دائماً[†] .

لكننا نجد جسماً يتحرك دوراً حركة دائماً بالفعل يتقدم ما بالقوة . وإذا كان ها هنا شيء يتحرك دائماً حركة مستديرة ، فيجب أن يكون باقياً دائماً < ١٠ > ، وكذلك ضله . فإن كان الكون والفساد^(٥) مُزَمَّعين بالكون ، فيجب أن يوجد فعل مختلف^(٦) ، فيجب أن يكون ذلك — أعنى الاختلاف — من قبيلها ، والدوام من سبب آخر ؛ فهو

(١) كلمة : « فلا » هى خبر يكون ، والمبتدأ : « جوهر مثل هذا المبدأ » .

(٢) هنا أخطأ الناشر أيضاً فى الترقيم ، فجاء النس محرفاً عن معناه .

(٣) « شك » *σπουδα* ؛ وهى أن يوجد المرء إزاء رأيين متعارضين ، وكلاهما وجيه ، فى الإجابة من مسألة واحدة بالقات .

(٤) بمعنى : مثل — والتشبيح يعود على « قوم » .

(*) هنا يتقصر من ١٠٧١ س ٣٢ — ١٠٧٢ س ٥ .

(†) يتقصر من س ٧ — ٩ .

(٥) ظن الناشر أنها تحريف ، وقال : لعله فى الأصل « من علة بالكون » . والنس الأصل صحيح لا تحريف فيه كما هو واضح من معناه ومن نس أرسطو الأصل ، بينما القراءة التى يقترحها لا معنى لها . وإنما الكلمة هى : « زممان » ؛ والخطأ فيها نحوى — ومعناها : يفترض وجودها بالكون .

(٦) أغفل الناشر هذه الجملة : فيجب أن يوجد فعل مختلف .

إذن من السبب الأول أو من شيء آخر غيره . فيجب من الاضطراب أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هي بذاتها سبب . < ١٥ > وهي المستحقة لرتبة التقدم . فيكون الدوام والبقاء على حالة واحدة من سبب ، والاختلاف من سبب آخر — حتى يكون الدوام والاختلاف عنهما جميعا .

وهذان جميعاً ظاهران في حركات الأفلاك . فهل يجب أن تُتطلب مبادئ أخرى ؟
أو فيما قلناه الكفاية ؟

< الفصل السابع >

ولا فائدة في إحداث [١٩٤] الأمور من الظلمة ، < ٢٠ > وما هو غير موجود . والأولى أن نُنتِظ جميع ذلك ونقول : إن هاهنا شيئاً يتحرك حركة دائمة غير متغير ، وهذا هو الحرك على الاستدارة . وليس يُنال هذا بالقوة حسب ، ولكن بالفعل ظاهر . فإن كانت السماء تتحرك حركة دائمة أزلية ، فالحرك لها بهذه الصفة . وإن كان هاهنا شيء يحرك بأن يتحرك ، < ٢٥ > فيجب أن يوجد شيء يحرك من غير أن يتحرك ، هو جوهر ، وذاته فعله .

وتحريكه إما هو على طريق أنه مشوق وممقول . فالأشياء المحركة على هذه الجهة إنما تتحرك من غير أن تتحرك . وفي المبادئ الأولى المشوق والمقول هما شيء واحد . وما هو حسن ، ونشبهه ونشائقه لأننا نراه حسناً . والأول نختاره لأننا نراه حسناً ، ونشبهه لأننا^(١) عقله ، وليس إنما نقله لأننا نشبهه . < ٣ > وابتداء المشق إنما هو ما يُفعل من العلة الأولى ؛ فكل عقل فخرته من الشيء الممقول على مثال البواقي التي هي مشابهة له في الرتبة ، كالظن والتخيل ، فإن ابتداءها المظنون والتخيل . والجواهر الممقولة ، وإن كانت كثيرة ، فالبسيط منها والذي هو بالفعل هو واحد ، وذاته في نفسه بسيطة . وليس كونه واحداً دالاً^(٢) على مقدار ؛ لكن معنى البساطة له في نفسه . < ٣٥ > وهذا هو مختار بذاته ، وفي غاية الفضيلة ؛ وما بعده بقرب منه وبعده على ترتيب .

(١) ن : لا ما

(٢) في الأصل : دال — وهو خبر ليس ومبتدؤها : كونه واحداً .

< ١٠٧٣ ب > والشئ « الذى من أجله ^(١) » هو غير متحرك . وهذا يقال على ضريين . وذلك أن « الذى من أجله » : منه ما هو بمنزلة الشئ نفسه ، ومنه ما ليس هو كالشئ نفسه — وهذا (الأخير) يحرك على طريق العشق ، والمتحرك عنه يحرك ما بعده .
< ٥ > وهذه الأشياء المتحركة لها إمكان على الحركة فى المكان ، لا فى الجوهر . والحرك لهذه هو غير متحرك ، وهو فعل حَسْبُ ، ولا يمكن فيه أن يُتَخَيَّرَ البتة . فأول متحرك عنه هو الشئ الذى يتحرك على الاستدارة . فهذا الحرك إنما يحرك هذا المتحرك من الاضطرار . < ١٠ > واللبدا الذى هو بهذه الصورة هو المبدأ فى الحقيقة . والضرورى يقال على ضروب : على الذى يكون بالقسر — وهذا خارج عن القصد ؛ وعلى الشئ الذى لا يكون الأمر بالحال الأفضل خلواً منه ؛ وعلى الذى لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه .

وبمثل هذا المبدأ السماء مربوطة ومعلقة الطبيعة ^(٢) . والفضيلة ، وهى التى إنما توجه لنا زمناً يسيراً ^(٣) ، [و] هى لذلك دائماً ؛ < ١٥ > فأما لنا فلا يمكن أن تكون دائماً . وذاته هى اللذة ؛ ولهذا (أى لأنها أفعال) ما يكون اليقظة والحس والعقل لذياً ، والرجاء والتذكر هو لأجل ذلك . فإذاته عقل ، هو أفضل جداً . وذلك أن هذا العقل < ٢٠ > يعقل ذاته ويصير عاقلاً ؛ إذ ^(٤) ما شأنه ذاته فيكون هو العقل وهو العاقل . ويصير فى نفس جوهره عاقلاً ، فإن ذلك العقل يعقل فى نفسه . ولهذا ما يكون العقل الإلهى أفضل من هذا الذى لنا . < ٢٥ > وعلم هذا (أى العقل الإلهى) بنفسه لذيد وفاضل ، فإن علم هذا هو ذاته . كما تقول إن الله يتجاوز كل العجب ، إذ كان دائماً على الحال التى هو عليها . وذاته بالفعل حياة ، أعنى حياة أزلية فاضلة . فإله هو حياة فاضلة < ٣٠ > أزلية لا تنقطع ^(٥) .

ومن توهم أنه ليس كذلك فى الفضيلة منذ أول الأمر كما ظن آل فيثاغورس ^(٦) ، لأن مبادئ النبات [ب ١٩٤] والحويان التى هى فاضلة ليس هى فى مبادئ الأمر ^(٧) ، فقد

(١) أى الملة العائية = *oí biosa* .

(٢) فى البس تحريف واضح ، وأصله : وبمثل هذا المبدأ السماء مربوطة ومعلقة بطبيعة الفضيلة وهى ...

(٣) ن : زمن يسير .

(٤) ن : إذا . (٥) ن : منقطع .

(٦) قرأها الناشر : برتاغورس ؛ والصحيح ما أثبتناه لأنه فيثاغورس *Πυθαγόρας* .

(٧) أى فى المبادئ ؛ وقد أصلح الناشر ذلك بقوله : « بادية الأمر » — وهو إصلاح لا معنى له

هنا إلا بتصيف .

ظن باطلا إذا تأمل قبل^(١) أولا < ٣٥ > . فإن البذر يحتاج إلى شيء كامل يتقدمه ؛
< ١١٠٧٣ > فإن البذر ليس يكون أولا كاملا ، لكن الإنسان الذي بالفعل يحتاج أن
يتقدم البذر ، فإن البذر ليس يكمل من ذاته ، لكن^(٢) مما عنه يكون البذر ويكمل .

فقد ظهر مما قيل وجود جوهر أزل غير متحرك مبان للحسوسات . ونحن نبين أن
هذا الجوهر < ٥ > لا يمكن أن يكون له عظم ، وليس بماتت ولا منقسم : وذلك أنه يحرك
زمانا بلا نهاية ، وليس شيء من الأعظام المتناهية يوجد له قوة غير متناهية . فإن كل عظم^(٣)
إما أن يكون متناهيا أو غير متناه . وقوة المتناهي متناهية . < ١٠ > فأما وجود عظم غير متناه
فقد أبطل بالجملة . وليس يمكن في العلة الأولى أن تنفعل أو تتغير : فجميع هذه هي حركات
توجد بأخرة^(٤) بعد الحركة المكائنة .

< الفصل الثامن >

وجميع هذه هي بيّنة على هذه الصفة . أفترى هذه جواهر واحدة أو كثيرة ؟ وإن
كانت كثيرة ، فيجب أن يعلم كم هي . ولا ينهب ذلك علينا^(٥) . بل ونذكر < ١٥ >
آراء غيرنا فيها ، فإنهم لم يتكلموا في كثرتها كلاما واضحاً ، ولم يذكروا السبب في كثرة العدد
الذي فرضوه .

فأما الذي وضعناه نحن فإننا نبين عنه فنقول : إن مبدأ الموجودات وأولها هو غير
متحرك بالذات ولا بالعرض ، < ٢٥ > وهو محرك الحركة الأولى الأزلية : وذلك أن

(١) أى ما كانت عليه الأشياء في « أول » وجودها .

(٢) ن : ما .

(٣) قرأه الناشر : عظيم ، وهو خطأ .

(٤) قرأها الناشر : « بأخرة » وقال في الهامش : « لعلها بأخرى » — وكلاهما خطأ والصواب
ما أثبتناه كما في النس : « بأخرة » أى : متأخرة أو تالية ، وهى من الكلمات الشائع استعمالها عند
المترجمين لكتب أرسطو في ترجمتهم للفظ *Decegov* وما يشتق منه . راجع مثلا ترجمة « ما بعد الطبيعة »
لأرسطو الموجودة بكتاب « تفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد ، لصرة بويج : ج ١ ص ٨٢ س ٣ ،
س ٨٣ س ٨ ، س ١٣ الخ . وراجع أيضاً اسم أحد كتب ابن رشد وهو : كتاب في نفس هل
يمكن للقل الذى فينا ، وهو السمسى بالمهبولانى ، أن يفعل الصور المتأخرة بأخرة أو لا يمكن ذلك (ابن أبى
أصيبة ، ج ٢ ص ٧٧ س ٣٠)

(٥) أى : وعلينا ألا نترك هذه المسألة دون أن ننظر فيها .

ما يتحرك إنما يتحرك من الاضطرار عن محرك ، والحرك الأول هو غير متحرك بذاته ؛
والحركة الأزلية إنما تكون عن محرك أزلي ؛ فإن الحركة الواحدة إنما تكون عن محرك
واحد ؛ < و > بمد الحرك للكل يوجد جسم يتحرك حركة بسيطة وهي التي يحركها
الجوهر الأول ؛ < ٣٠ > ومن بعده توجد متحركات أخر أزلية ، وهي أفلاك المتحيرة ؛
— فأتا أن الجسم المستدير^(١) هو أزلي ولا وقوف لحركته ، فهو شيء قد تبين في
الطبيعيات — ؛^(٢) وكل واحد من هذه المتحركات يجب أن يكون بحركة^(٣) من جوهر
أزلي غير متحرك . فطبيعة الكواكب إذا كانت أزلية ، فالحرك لها أزلي وأقدم من المتحرك ،
فإن الذي يتقدم الجوهر يجب أن يكون جوهرأ . ومن الاضطرار أن تكون هذه
الجواهر الأزلية بالذات أزلية وغير متحركة ولا عظم لها لما تقدمنا [ه] قلناه . فأما أنها جواهر ،
وأن منها متقدم ومتأخر < ٣٥ > بحسب الكواكب المتحركة ، فظاهر . < ١٠٧٣ >
ب فأما الوقوف على عددها فيجب أن يكون من العلم الخاص بالفلسفة من التعاليم^(٤) ،
وهو علم النجوم . < ٥ > فهذا العلم وحده ينظر في الجوهر المحسوس الأزلي . فأما باقي
التعاليم^(٤) فإنها لا تنظر في شيء من الجواهر ، لكن في الأعداد والأعظام . وأما عدد هذه
الحركات ، فإنه ظاهر للذين نظروا في هذا العلم نظراً صحيحاً* . وهو خمسة وخسون
أو سبعة وأربعون . فعدد الحركات هو هذا ، وكذلك عدد الجواهر المحسوسة المتحركة
والمبادئ غير المتحركة . والحكم الضروري في ذلك نتركه لمن هو أقوى .

< ٣١ | ١٠٧٤ > فأما أن العالم واحد ، فظاهر . وذلك أن العوامل إن كانت كثيرة
على مثال الناس ، فيجب أن تكون الطل الأول أكثر من واحد ، < مع كونها > متفقة
في الصورة . فالكثرة إنما تكون بحسب الهيولى ، فكثرة هذه إنما هي في العدد ، والصورة
واحدة : كالإنسان الشامل لسقراط وغيره من أشخاص الناس . < ٣٥ > وأما الماهية

(١) أى الذى يتحرك حركة دائرية .

(٢) الراو هنا تمل على اللفظة الصغرى ؛ وما سبق ذلك ، ابتداء من قوله : « وذلك أن ما يتحرك ... »

للى هنا ، كان بمثابة مقدمة كبرى . والنتيجة ترد بعد في قوله : ومن الاضطرار أن تكون ...

(٣) قرأها الناشر : يكون بحركته .

(٤) أى من الرياضيات .

(٥) ينقص هنا من ١٠٧٣ ب ٧ لى ١٠٧٤ | ٣٠ مع إيراد النتيجة العامة لهذا القسم الذى أفضله .

فغير موجودة للتقديم لأنه ليس بنى [١٩٥] هبولى . وذلك أن الواحد القديم المحرك غير المتحرك هو^(١) بالفضل والصورة والعدد . والجسم المتحرك عن هذا يجب أن تكون حركته متصلة ، ويكون واحداً بالعدد . فإذا كان الأمر على هذا ، فالعالم واحداً .

< الفصل التاسع >

< ١٠٧٤ ب ١٥ > وأما على أى جهة هو المبدأ الأول ، ففيه صعوبة . لأنه إن كان عقلاً وهو لا يعقل ، < كان > كالعالم النائم ؛ فهذا محال . وإن عَقَلَ ، أفترى عقله في الحقيقة لشيء غيره ، وليس جوهره معقوله ، لكن فيه قوة على ذلك ؟ [و] بحسب هذا لا يكون جوهرًا فاضلاً ، لأن الأمر الأفضل إنما هو في المقول . وأيضاً فإن كان الجوهر بهذه الصفة ، أعنى أنه عقل^(٢) ، فليس يخلو أن يكون عاقلاً لذاته ، أو لشيء آخر . وإن كان عاقلاً لشيء آخر ، فما يخلو < ٢٠ > أن يكون عقله دائماً لشيء واحد ، أو لأشياء كثيرة . فمقوله على هذا منفصل عنه ، فيكون كاله إذن ، لافي أن يعقل ذاته ، لكن في عقل شيء آخر ، أى شيء كان . إلا أنه من المحال أن يكون كاله بعقل غيره ، < ٢٥ > إذ كان جوهرًا في الغاية من الإلاهة والكرامة والعقل . ولا يتغير ؛ فالتغير فيه انتقال إلى الأفضس ، وهذا هو حركة ما . فيكون هذا العقل ليس عقلاً بالفضل ، لكن بالقوة .

وإذا كان هكذا^(٣) فلا محالة أنه يلزمه الكلال والتعب من اتصال العقل بالمقولات ، ومن بعد فإنه < ٣٠ > يصير فاضلاً بغيره كالعقل من المقولات ، فيكون ذلك العقل في نفسه ناقصاً ويكمل بمقولاته . وإذا كان هذا هكذا ، فيجب أن نهرب من هذا الاعتقاد بها . ما لا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يُبصر^(٤) . فكمال ذلك الفعل إذا كان ، أفضل

(١) ظن الناشر أنه سقطت هنا بعد : « هو » ، كلمة : « واحد » ؛ ولكن لا داعى لهذا الظن ما دام قد قال صراحة : « إن الواحد القديم ... » ، وإلا كان تكراراً لا حاجة إليه . فالصحيح إذا ترك الـ «س» كما هو .

(٢) بنفس من ١٠٧٤ ب إلى نهاية الفصل الثامن ، أى إلى ١٠٧٤ ب ١٤ .

(٣) هنا خطأ الناشر في القراءة ، وتبناً لهذا الترح إصلاحاً ؛ وكلامها لا داعى له كما هو واضح .

(٤) أى بالقوة .

(٥) معنى العبارة هو أن عدم إِبْصَارِ بعض الأشياء أفضل من إِبْصَارِهِ ، أو : من الأشياء ما يفضل عدمُ إِبْصَارِها لإِبْصَارِها . — والناشر لم يلاحظ أن هذه العبارة تفسرية فيجب أن توضع بين قوسين مثلاً =

الكلمات ؛ ويجب أن يكون بذاته ، فإنها^(١) أفضل الموجودات وأكملها وأشرف العقولات . وهذا يوجد هكذا دائماً^(٢) — من دون تعرف أو حس أو رأى أو فكر . وهذا ظاهر جدا .

فإنه إن كان معقولُ هذا العقل غيره ، فإما أن يكون شيئاً واحداً دائماً أو يكون عليه بما يعلمه واحداً بعد آخر . وهذه الأمور : الهيولى^(٣) فيها غير الصورة . فأما في الأمور العقلية ، فطبيعة الأمر وكونه معقولاً ، شيء واحد ؛ فليس العقل فيها شيئاً غير المعقول . وبالجملة ، فجميع الأشياء القريبة من الهيولى [ف] معنى العقل فيها والمعقول واحد *

< ١٠٧٥٠ > ويبقى شك على ذلك وهو : هل العقل^(٤) مركب ؟ [و] إن كان هكذا ، وجب أن يكون مختلفاً لاختلاف الأجزاء التي منها يركب الكل . وإن كان غير منقسم وليس بذى مادة كمقل الإنسان ، فإن هذا يعقل المركبات ، والجزء في هذا غيره في هذا . إلا إنه الأفضل في كل شيء [إلا إنه] ليس يعقل ما يعقله من الشيء مفرداً^(٥) < ١٠ > .

== وقرأ : أفضل وأن ... ، والصواب : أفضل من أن ... ، ومن هنا قال إن في النفس هنا « تعصا ظاهراً وتحريماً ، لأن الجملة لا تنفرد معنى مستقياً » ؛ وهذا ظن غير صحيح ، فالنفس سليم واضح يستقيم معناه على القراءة التي أوردناها .

(١) أغفل الناشر الجملة السابقة .

(٢) أى تعقلها لذاتها يكون دائماً ؛ ولا تعقل غير ذاتها ، وتعقلها لذاتها ليس من نوع التعرف (المعرفة) أو الحس أو الرأى أو الفكر ، فهذه تقتضى موضوعاً منفصلاً عنها ، ولا تعقل ذاتها إلا بالمرض . فقوله : « من دون » ، أى « بخلاف » أو « على العكس من » .

(٣) ن : بالهيولى .

(٤) هذه الفقرة موجزة وتشمل من ١٠٧٤ ب ٣٣ — ١٠٧٥٠ .

(٥) في الأصل اليونانى لأرسطو : المعقول = νοούμενον . ولكن في مخطوطاتنا هذه : العقل ؛ والمعنى يستقيم عليه أيضاً ، لأن العبارة بعد تعقل : « وإن كان غير منقسم وليس بذى مادة كمقل الإنسان .. » - فالكلام هنا لاذن عن العقل ، أو عن المعقول بوصفه عقلاً ، إذ العقل والعاقل والمعقول قد اشبهنا إلى القول بأنها واحدة بالنسبة إلى الأروحية .

(٥) أى : « الأفضل في كل شيء » (= الله بوصفه الخير الأسمى) لا يعقل الأشياء واحداً بعد واحد ، وفي لحظة دون أخرى ، بل يعقل الأفضل أو الخير الأسمى في لحظة واحدة غير منقسمة .

< الفصل العاشر >

ويجب أن نبحث كيف يوجد في طبيعة مبدأ الكتل الخليل والفضيلة؛ وهل كل واحد منهما منفصل مفرد^(١) عن صاحبه، أو هما مختلفان في المرتبة، أو هما جميعاً معاً كالسكر؟ فإن الخليل الموجود في السكر هو الترتيب والنظام. وأكثر من ذلك يوجد في الله. فإن هذا ليس كونه بسبب النظام والترتيب، < ١٥ > ولكن النظام والترتيب بسببه. فإن جميع الأمور منسجمة معاً على جهة ما. وذلك أنه ليس صورة الحيوان الطائر والساج والنبات تجري على وتيرة واحدة، ولا هي أيضاً متباينة حتى كأنه ليس بين بعضها وبعض نسبة. لكن يوجد شيء واحد ترتيبها ونظامها كله عنه. وكما أن في البيت [١٩٥ ب] لا يطلق للأحرار البتة < ٢٠ > أن تكون أفعالهم تجري بالاتفاق، لكن جميعها أو أكثرها تكون مرتبة؛ فأما العبيد وبعض الحيوان < فـ > قلماً يوجد لم النظام؛ فأولئك [ف] النظام فيهم أكثر —؛ فهكذا أيضاً يجري الأمر في العالم. فإنه من الاضطرار أن يقع التفصيل في أجزائه حتى يكون لكل واحد منها غيراً ما للآخر.

< ٢٥ > فلي هذا يجري الأمر في أجزاء العالم. فأما الأشياء العارضة، فإنه غير ممكن أن يُصطلح لها سبب محصل^(٢)، ومن جعل ذلك تلزمه شناعة، كما لزم من قول غيرنا الذي قالوه، ولزمتهم الشكوك وأجروا قولهم تُجرى الباطل الذي كان ينبغي ألا يصلوا فيه ويتألموه. فإن جميعهم جعل الموجودات من الأضداد، وليس قولهم بمستقيم. فأما المبدأ الأول فلا ضد له^{*}.

< ١٠٧٥ ب ٢٤ > وبالجملة، إن لم يوجد شيء هو خارج عن المحسوسات، لم يكن مبدأ ولا نظام ولا كون ولا رأى^(٣)، لكن يكون لكل مبدأ مبدأً قبله[†]. < ١١٠٦٦ ٣ > وليس من الأشياء الموافقة في الوجود وعدم الوجود أن تكون المبادئ كثيرة، ولا هو مما يجعل الموجودات جميلة النظام.

«وليس من الجيد أن يكون الرؤساء كثيرين، لكن الرئيس ينبغي أن يكون واحداً»^(٤).

(١) ن : منفصلاً مفرداً .

(٢) أى إيجابى positif ، في مقابل عكسى .

(*) هذه الفقرة موجزة جداً وتعتمد من ١٠٧٥ / ٢٥ إلى ١٠٧٥ ب ٢٤ .

(†) ينقص من ١٠٧٥ / ٢٧ إلى ١٠٧٦ / ٢١ .

(٣) هكذا في المخطوطة ، وفي نص أرسطو : καὶ τὰ οὐράνια = سماويات (أجرام أو

حركات سماوية) . (٤) قول لهوميروس مأخوذ من « الإلياذة » النسخة الثاني ، البيت رقم ٢٠٤ .

<الفصل السادس>

[٢٠٦ ب] ^(١) الجواهرُ ثلاثة : منها جوهران طبيعيان ، وثالثٌ جوهرٌ غير متحرك . ونحن الآن في طلب هذا الجوهر الذي لا يتحرك ، ولم يَزَلْ كذلك . فَيُطَلَبُ : هل يمكن أن يكون جوهرٌ لا يُبْتَلِيهِ الزمان ، ولا يقبل الاستحالات والتغاير ، لكن يبقى على حاله الدهرَ كله ؟ وليس يمكن أن يقام على هذا المبدأ برهان . فإن البرهان لا يكون إلا من علل ومبادئ . والملة الأولى التي هي المبدأ الأول لا توجد لها علة قبلها . لسكنا ننظر : هل يمكن أن يكون جوهرٌ ما أزلماً ؛ ثم نبحث : هل يمكن أن يكون جوهرٌ غير متحرك . وهاتان صفتان للمبدأ الأول . فنقول : إن كانت الجواهر كلها تقبل الفساد ، والجوهر قبل جميع الأشياء الموجودة ، لزم أن تكون جميع الأشياء الموجودة تقبل الفساد [٢٠٧] . لكنه لا بد من أن يكون للوجودات جوهر دائم الوجود ، عنه وجودها . وليس بمجب أن يكون في الموجودات جوهر أزلماً ، إذ كنا نجد أشياء ، من طبيعة الأعراض ، أزلماً لا تفسد . فإن الحركة ^(٢) والزمان ليس يمكن أن نضع لها كوناً وفساداً . فإننا إن وضعنا ^(٣) الزمان كائناً ، لزم أن يكون الزمان أقدم من كونه . وإن وضعنا أنه يفسد ، تخلف بعد فساده . فإن قول القائل : قد كان وقت لم يكن قبله زمان ، وسيكون وقت لا يكون بعده زمان ، هي ألفاظ تناقض أصولها . لأن معاني هذه الألفاظ إنما هي أجزاء الزمان ، أو حدود فيه ، أو دلالات مقرونة به . فإن كان الزمان أزلماً بالحركة أزلماً ، إذ كان الزمان مقداراً لها ، أو حَدَثاً عنها . وأيضاً ، فنقول إن الحركة لا تخلو أن تكون لم يَزَلْ ، أو تكون : إن كانت حدثت ، فقد كان قبلها المحركُ لها . فكيف يمكن أن تتوهم المحركُ لها ، وهو أزلماً ، لم يكن عنه ^(٤) الدهرَ

(١) هنا يبدى الفصل السادس من مقاله « اللام » وهو أول الوجود بالنسخة التي بأيدنا .

(٢) ن : للحركة

(٣) أي افترضنا — ترجمة حرفية — فيها يلوح — للفظ اليوناني .

(٤) أي التصريك .

كله ، وليس مانع يمنعه من أن يكون عنه ، ولا حدث حادث في حال ما أحدثها ؛ إذ كان جميع ما يحدث ، إنما يحدث عنه وليس شيء غيره يعوقه أو يرغبه ولا يمكن أن نقول : قد كان لا يقدر أن يكون عنه قَدْر — لأن ذلك يوجب الاستحالة ، ويوجب أن يكون شيء آخر غيرُه هو الذي أحاله . وإن قلنا إنه منعه مانع ، يلزم أن يكون سبب المانع أقوى . وحدث الحركة ليس يكون إلا بحركة . فيجب أن يكون قبل الحركة حركة : لأن الاستحالة والتخير والفتور إنما هي من أنواع الحركة . ولا بد من أن يكون جسم من الأجسام هو الذي يتحرك . فإن قلنا إن ذلك الجسم لم يحدث ، لكنه تحرك عن سكون ، وجب أن نخبر بالسبب الذي له تغير من السكون إلى الحركة . فإن قلنا : إن ذلك الجسم حدث ، تقدم حدوث الجسم حدوث الحركة . فاذا قد بان أن الحركة والزمان أزليان ، فالجسم أزلي . وإن كان العَرَض كذلك ، فبالحرى أن يكون الجوهر كذلك . والحركات : إما مستقيمة ، وإما مستديرة — والاتصال لا يكون إلا فيها^(١) ، لأن المستقيمة تنقطع . والاتصال أمر ضروري للأشياء الأزلية . فإن الذي سكن ليس بأزلي . ونقول إن الزمان متصل لأنه لا يمكن أن يكون قِطْعٌ منه مبتورة . فيجب من ذلك أن تكون الحركة متصلة . فإن كانت الحركة المستديرة هي وحدها متصلة ، فيجب أن تكون هي الأزلية ، فيجب أن يكون محرك هذه الحركة أزليا . لأن علة الأزلية يجب أن تكون أزلية ، إذ لا يكون ما هو أخصُّ علةً لما هو أفضَل . فيجب أن يُحرك تحريكا دائما . فإنه إن كان محرِّكاً لكن ليس تحريكه بدائم ، فتحريكه لا يكون أزليا ؛ وهذا لا يمكن أن يكون . فيجب إذن أن لا ننتفع^(٢) بجواهر أزلية ساكنة كالصور . فاذا لا ينبغي أن نضع هذه الطبيعة بلا فعل ، ولا متعلقة ، لكن قادرة أن تحرك وتحيل . فإنه لا يمكن أن المبدأ الأول موجود في طبيعته ما هو بالقوة . لأنه يلزم من هذا أن يحتاج ذلك المبدأ إلى مبدأ آخر هو بالفعل ، حتى يخرج به إلى الفعل . فيجب إذن أن يكون مبدأ موجود في الأشياء الموجودة ، الجوهر فله ، فيكون أزليا ، ولا يشوبه شيء من الهبولى ، إذ ليس في طبيعته ما بالقوة . ولا يجب أن نظن أن القوة قبل الفعل : لأن الفعل هو الخرج لما بالقوة إلى الفعل . فإنه

(١) أى المستديرة .

(٢) لعل الصواب : تنتع أو تنع .

ليس شيء من اللواد [٢٠٧ ب] تتحرك بذاتها إلى الصورة . لكن كما أن الخشب لا يتحرك من ذاته^(١) إلى صورة السير ، كذلك دم الطمّث ، والأرض لا تثبت شيئاً من النبات من ذاتها . وما كانت حركته دائماً ، فينبغي أن نعمل السبب فيها العلة التي جالها بالقياس إلى الأقسام المتحركة حال^(٢) واحدة . فأتا ما حركته مختلفة في أوقات مختلفة ، فحال العلة الحركة له في الاختلاف كحال المتحرك بينها . والأجسام الكائنة الفاسدة لا تثبت وقتاً واحداً بحال واحدة . فإذا احتاج إلى علة تختلف بحسب اختلافها . ولأن الكون والفساد دائم لا انقطاع له ، فقد احتاج العلة الفاعلة أن تكون مع اختلافها دائماً البقاء . فيجب أن يكون الاختلاف في هذه العلة من قبلها ، والدوام من سبب آخر . فهو إذاً : إما من العلة الأولى ، وإما من علة أخرى غيرها . ويجب ضرورة أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هي السبب في بقائها دائماً وبقاء العلة الثانية . فصار المثلان جميعاً علة^(٣) الدوام والاختلاف . وهذا شيء شهد الحس عليه أيضاً : إذ يرى أن الفلك الأول يتحرك دائماً حركة واحدة بينها ، وأفلاك المتحركة^(٤) تتحرك دائماً حركة مختلفة . فلذا كان كذلك ، فما حاجتنا إلى طلب مبادئ آخر وترك هذه للبادئ !

< الفصل السابع >

فإن كانت الحركة لا تسكون لها ، فالتحرك بها أزل ، وهو الفلك . فالحرك له لا تسكون له ، ولا انقطاع لتحريكه . فقد تبين أن هذا المبدأ . وأما أنه غير متحرك ، فلأن ما كان مركباً من شيئين يمكن في أحدهما أن يوجد قائماً بذاته مفرداً ، فقد يمكن أيضاً في الآخر أن يوجد قائماً بذاته مفرداً . فإن كان يوجد شيء يتحرك ويحرك معاً ويوجد شيء يتحرك فقط من غير أن يحرك ، فيجب ضرورة أن يوجد محرك غير متحرك . وهو في الطبيعة التي لا يشوبها الهبولى ، وهي التي جوهرها الفعل . ولا يجب أن تتعجب من محرك لا يتحرك . فإن كل

(١) كانت « بذاته » ثم شطبها نفس الناسخ وكتب فوقها : « من ذاته » .

(٢) ن : حالاً .

(٣) ن : علةان .

(٤) أى الكواكب غير الثابتة .

معشوق فإنه يحرك على هذه الجهة . وكل معقول إذا عقلناه يحركنا بعض الأفعال . إلا أن الأشياء للمشوقة والأشياء المعقولة كثيرة فينا وفي سائر الحيوان . فليس يوجد المشوق والمعقول فينا محددين^(١) معاً . فإن المشوق فينا يحرك العاشق من غير أن يتحرك . وليست طبيعته من طبيعة الأشياء المعقولة . فأما في للبداية الأولى فالمشوق والمعقول معاً شيء واحد . لأنه معقول هو معشوق لا بخلاف ذلك ، أعنى لأنه معشوق هو معقول . وقد نجد ذلك بينه في الأشياء المشوقة القريبة منا التي نراها ، وهي التي نشوق إليها أو نختارها كاللذينة ، والتي هي بالحقيقة حسنة . وفي المشق الأول وفي أول المشوقين ليس ما نرى بخلاف لما هو عليه بالحقيقة . لكن ما بدامنه هو ما عليه ، وما يُفعل منه هو ماله . والذي يعقل من أمره أنه خير . فهو إذن على الحقيقة الخبير . وابتداء هذا المشق إنما هو ما يُفعل من العلة الأولى ، كما أن ابتداء الشهوة فينا الظن والتخيل . وكل عقل فحركته من [٢٠٨ | الشيء المعقول ، كما أن الظن حركته من للظنون ، والتخيل و^(٢) للتخيل . وأول المقولات كلها الجوهر . ومن الجوهر ، البسيط منه الذي هو بالفعل الذي هو واحد ، إذ ليس فيه تركيب مما بالفعل وبما بالقوة . والواحد بالحقيقة هو هذا ؛ وسائر الأشياء^(٣) : فإن الموجود شيء ، والواحد شيء آخر . فنقول : إنسان واحد وفرس واحدة . وأما هذه الطبيعة فالموجود منها والواحد شيء واحد بينه . ولذلك نقول فيها إنها بسيطة ، لأنها لا يتركب منها شيء لأنه ليس منها شيء من التركيب . وليست هذه الطبيعة بمنزلة المحرك الأول للأشياء فقط ، بل وبمنزلة الكمال والشيء الذي من أجله . فإن الذي يختار بسبب ذاته ، والذي حُسنه بذاته ، والذي له الفضيلة في الغاية القصوى بذاته إنما هو مبدأ وكال بذاته ؛ وهو عقل وحق أول في الغاية . وكل فعل يكون عن العقل فهو علم . وقد نقول في فعل العقل إنه جوهر ، فيجب أن يكون جوهر العلة الأولى علم . وعنها يكون ترتيب الأشياء الموجودة ونظامها ، وهي التي نشوق إليها . وما جدها فبعض يقرب منه وبعض يبعد ، كما يوجد في سياسة المدن . فإن بعض أهل المدينة يقرب من الكمال وبعض يفتن عنه . فليس بعجب إن كانت علة أولى أن تكون جوهرأ وفضلاً . وتمقلها ذاتها : تشوق إليها

(١) ن : يتعدان ، والمعنى يستعمل عليه أيضاً .

(٢) لعل الصواب : « من » .

(٣) أى : أما بالنسبة لى سائر الأشياء فإن الموجود ...

جميع الأشياء الباقية كما يقفوا إثر ذلك العقل ، أعنى نظام الأشياء الموجودة وترتيبها . فالعلة الأولى تحرك كما يحرك المشوق . وأول ما يتحرك عنها ويقرب منها ويشقها ويُحرض على التشبه بها السماء الأولى وفلك الكواكب الثابتة إذ^(١) كان قريباً منها ، قد استفاد من نظامها الذى إياه يشق على غاية ما يمكن بمنزلة ما يستفده الفائد^(٢) من مرتبة الملك ، إذ كان يقرب منه لافى الموضع لكن فى الطبيعة . ثم تتبع السماء الأولى وحركاتها ، التى بعدها : وهى حركة فلك الكواكب الثابتة وحركات أفلاك الكواكب المتحيرة وسائر الأشياء الباقية التى تقبل الكون والفساد . والحركات كثيرة مختلفة ، ليس الإمكان فى جميعها واحداً^(٣) ، لكن الأجسام السماوية كغيرها فى المكان فقط . فالذى يحرك الأجسام السماوية هذه الحركة — التى قلنا إنها أول الحركات وأول التغيرات — غير متحرك من جميع الجهات وغير مستحيل وغير منتقل ، لا يمكن أن يكون فيه اختلاف لا فى الجوهر ولا فى شيء من الأشياء . وما لم يتحرك الحركة الأولى فبالحرى لا يتحرك واحدة من الحركات الباقية ؛ فالإمكان بعيد منه جداً . فهو إذن موجود ضرورة بهذه الحال . والضرورة فيه أنه لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه مطلقاً . فبمثل هذه الضرورة^(٤) إذا السماء وطبيعة الكل مُعَلَّقَان . وأما البقاء الذى على غاية الفضيلة ، وهو الذى يتم لنا مدةً من الزمان ، فهو لذلك الجوهر الدهر كله . وذلك أن قوامنا نحن لما كان من قوى مختلفة ، منها يكبد ما يجدد السبيل إلى العلم^(٥) . لأن العقل فينا فى أكثر الأُمُر متشاغل لا فراغ له . على أنه وإن كان كذلك ومختلطاً بالبدن فإنه قد يطرح عنه ، ولومدة يسيرة ، سائر ما يمنه [٢٠٨ ب] من الفهم ؛ ويقبل ذاته من غير مانع ، فيتهيأ له بذلك السبب سرور وفرح دائم لا يمحى . وأما الذى طبيعته لا تخلو طرفة عين من العلم ، فليس اللذة له مكتسبة ، لكنه هو اللذة وهو أفضل جميع الأشياء . فإن كانت اللذة من النوم عندنا ، لأن الفعل اللذ من البطالة ، والحسن من عدمه ، والعقل من

(١) ن : أو .

(٢) فادت له فائدة = حَصَلَتْ .

(٣) ن : واحد .

(٤) فولها تصحيح بقلم مخالف هو : « الصورة » ؛ وقد ترك المصحح الكلمة التى فى النص دون أن يشطبها .

(٥) فى القسم الثانى من الجملة تقديم وتأخير ، أصله : < > السبيل إلى العلم منها (أى بواسطة) < هو > يكبد ما يجدد .

الجهل ، فبلغ زيادة ذلك العقل في الشرف وفضيلة الرأى لانهاية له . وذلك أن ما هو بالفعل ألد^(١) في جميع الأشياء مما هو بالقوة ، وإليه تبادر الطبيعة . وبهذا السبب صار الرجاء لذيقاً جيداً لأنه توقع^(٢) لأن يصير ما بالقوة إلى الفعل . فإذا كان الشيء — الذى يوجد فيه ما بالفعل مع ما بالقوة — اللذة فيها هو بالفعل أكثر ، فالذى طبيعته فعل فقط — خارجة أصلاً عما بالقوة — أى نسبة توجد له إلى السرور الذى يسرّه الله إذا هو فعل أماله وعقل ذاته ! فبين أن العقل في سرور وفرح أكثر كثيراً من الحواس بمدركاتها ، إذا عقل ما هو أفضل من جميع المعقولات . وأفضل جميع المعقولات ما عقل ذاته ووجوده ، ولم يعقله غيره أو يمنه شيء أو يقطعه . وأول ما يعقله ، ذاته ثم شيء آخر . لأنه لو لم يكن كذلك^(٣) ، لم يكن في طبيعته معقولا . وكما أنه العقل على غاية الحقيقة كذلك أيضاً هو المقول على غاية الحقيقة : فهو عقل ومعقول معاً . وليس كما أن الحس ليس هو المحسوس بعينه إذا انطبقت فيه صورته وبقى جوهره خارجاً^(٤) ، كذلك أيضاً حال العقل عند المعقولات التى هى له من ذاتها ، لكنه يحمل جميع الصور من غير أن يبقى منها خارجاً^(٥) عنه جوهره تنويه الهولى ؛ وليس هو بمنزلة العقل منا الذى ينتقل في وقت بعد وقت من شيء إلى شيء ، ويعقل الآن ما لم يكن يعقله قبل ذلك لكثرة ما يختلط به مما بالقوة . لكنه يعقل المعقولات التى هى موجودة فيه ليس على جهات الانتقال ، لكنه يعقل جميعاً^(٦) بفتة في دفعة واحدة . وذلك أنه يعقل جميع الأشياء الموجودة على ما هى عليه موجودة ، وكما جعلها عليه موجودة ، وجميع الأشياء موجودة معاً . فيجب إذن أن يكون تعقل جميعها معاً . وإن كان الشيء الذى هو في غاية اللذة وغاية الفضيلة إنما هو فينا بالعلم ، فكم بالحرى هو كذلك في الملة الأولى ! وذلك أنها ترى ذاتها في غاية الفضيلة وتعقل ذاتها من غير أن تحتاج في ذلك إلى طبيعة من خارج . لكن الذى تطلبه هو فيه ، فإن كان ما هو لله دائماً بمنزلة ما هو لنا

(١) ن : الذى .

(٢) ن : يتوقع .

(٣) في الهامش : كذلك .

(٤) ن : خارج .

(٥) ن : خارج .

(٦) الأوضح أن يقال : جميعها ؛ فارقن س ١٧ ؛ والمعنى يستقيم عليه أيضاً .

في بعض الأوقات فإن ذلك لمحببٌ ، وإن كان أكثر من ذلك فهو أحب المحبب وله أكثر . والأمر في كثرته يتين ، لأنه مفرد بذاته بسيط لا تماثله الحواس ولا شيء من الأعراس ، يعقل جميع الموجودات لاعلى أنها خارجة عن طبيعته أو أفعال غريبة^(١) له ، لكنه هو الذى يولدها ويحدثها والتي هي هو . وذلك أن الله ناموس وسبب نظام الأشياء الموجودة وترتيبها . وهو ناموس حتى ، كما لو أمكن أن يكون [١٢٠٩] الناموس متنفساً يرى ذاته ويعقل ذاته . وحياة هذا الناموس ليس هي حياة دائمة لإأول لها ولا انقضاء قط ، لكن على غاية الفضيلة . وذلك أن أفضل للحياة العقل ، وأشرفُ جميع ماله حياة^(٢) . وحياته ليست في وقت بعد وقت بأحوال مختلفة مثل حياتنا ؛ لكن هو الحياة بعينها ، لأنه هو الفعل ، والفعل حياة . وكما أنه أفضل الأفعال ، كذلك هو أفضل الحياة . وكما أنه فعل أزلى دائم ، كذلك هو حياة أزلية دائمة . وقد نقول : إن الله حياة أزلية دائمة في غاية الفضيلة ، فيجب إذن أن يكون لله حياة أزلية وبقاء متصل أزلى دائم الدهر كله . فقد تبين أنه يوجد جوهر أزلى غير متحرك مبانٍ للمحسوسات ولا في الموضع لكن في الطبيعة ، وفي أنه لا يستحيل ولا يتغير ولا يقبل التأثير ؛ وتبين أيضاً أنه ليس بجسم ، ولاله مقدار من للتأدير ؛ وأنه ليس بمات ولا منقسم . وذلك لأنه يحرك زماناً لانهاية له ، فإنه لا يوجد عظم متناه له قوة يحرك بها غيرنهاية . فأما القوة التي في الكواكب وهي التي لانهاية لها فليست بطبيعية فيها ، ولا على أنها أجسام ؛ لكنها إما معلقة بالعلة الأولى ، وإما لنفس فيها ، من تلك القوة التي ليست بجسم . وذلك أن العلة الأولى هي التي تدبرها زماناً لانهاية له .

< الفصل الثامن >

ويجب أن يُبحث عن هذه الجواهر: أي واحدة أو هي كثيرة؟ أعنى هذه التي لا عظم لها ولا يشوبها الهوى . فإن المتقدمين لم يتكلموا في كثرتها كلاماً يتيناً . وبعضهم قالوا بالصور . وتبين من الأشياء التي تقدمنا لحَدِّدناها أن المبدأ الأول واحد ، وأنه يحرك الحركة الأولى الدائمة الأزلية . وبعد ذلك المبدأ ، جواهر كثيرة حائلها هذه الحال .

(١) في الهامش : غريبة .

(٢) أى أن العقل هو أشرف جميع ماله حياة .

والقياس يوجب ذلك والحس شهد عليه . وكل متحرك فحركته من محرك . فالعلة الأولى يجب ضرورة أن تكون واحدة غير متحركة . وأما الجواهر المحركة للأجسام التي بعدها فيجب ضرورة أن تكون كثيرة بحسب الأجسام المتحركة ، وأن تكون في ذاتها غير متحركة ، لكن تتحرك بالعرض كما أوجبه القول في أمر النفس ، وأن تكون أزليّة . إلا أن الوقوف على كثرة القوى يُقصد إلى تعرفه من علم النجوم . ويجب أن يكون عدد القوى المحركة بحسب عدد الأجسام المتحركة . والذي تدل عليه النجوم من عدد الأفلاك المتحركة خمسة وخمسون ، أو سبعة وأربعون . فلتكن الحركات هذا العدد . إلا أن الحكم الضروري في ذلك فلذئ (١) ينتج : < فهو > أقوى على ذلك . فيجب أن يكون عدد الحركات كعدد الأفلاك المتحركة ، وأن يكون عدد اللل المحركة كعدد الحركات . ثم يقول إنه إن كان العالم أكثر من واحد ، فيجب أن تكون اللل الأولى أكثر من واحد . والأشياء التي صورتها واحدة وعددها كثرة (٢) ، يكون السبب في كثرتها المادة والعنصر . والحرك الأول لا تشوبه الهيولى ولا هو ذو جسم ، فيجب أن يكون الحرك الأول واحداً في الحد والعدد . والجسم المتحرك أيضاً ، إن كان متصل الحركة ، يجب أن يكون واحداً . فالعالم واحد .

< الفصل التاسع >

ولأننا قلنا إن العلة الأولى عقل فيجب أن يُنظر : هل تفعل وتعقل ؟ أم هي غير فاعلة ولا تعقل ، كالعالم النائم الذي لا يستعمل علمه ؟ إلا أن ذلك محال : فإنه إن كان [٢٠٩ ب] عقلا لا يعقل ولا يفعل سائر الأفعال ، فما الذي للبدا الأول من الشرف والحد أن يكون كالفرق في النوم يحرك الجميع وتحن الأشياء إليه على سبيل ما نراه في الأجسام من حركة المشوقين في وقت النوم لشاقتهم ، والقول بذلك يمت مبدأ الحياة وينبوعها . فهي إذن تعقل لا محالة . فيجب أن يُبحث عن فعلها ما هو ، وذلك أنه لا يخلو : إما أن يعقل ذاته وإما أن يعقل غيره . وعقله لغيره إما أن يكون دائماً لشيء واحد بينه أو أشياء كثيرة .

(١) أي أن العالم بالملك هو الأقوى على الحكم اليقيني في مسألة عدد الافلاك .

(٢) ن : كثيرة ؛ والمعنى يمكن أن يستعمل عليه أيضاً .

إلا أنه إن كان يعقل شيئاً آخر غيره خارجاً^(١) عنه ، فذلك الشيء هو المتسلط على أن يعقل العقل ، وليس جوهر العقل حينئذ عقلاً بذاته ، ولا ذلك العقل منه يبسط فيكون جوهرًا ليس في غاية الفضيلة . لأنه إنما صار في غاية الفضيلة لأنه عقل وعاقل . فإن كان معقوله من خارج ، فذلك^(٢) هو الأفضل والأشرف ، لأنه سبب وعلّة لأن يعقل العقل فيكون العقل سبب المقولات . وكل ما كان بسبب غيره فهو أحسن من الشيء الذي جعل سببه . فيكون العقل بالقوة ، ويكون من الواجب أن يتمّ اتصال الفعل ودوامه ، فإنه يوجد في جميع الأشياء التي تخرج من القوة إلى الفعل تعب واسترخاء عن الفعل . ويكون العقل يعقل ما هو من طبيعة أفضل ، أو أشياء خسيصة ؟ ويجب أن يُنقضى عن الأول قبول صورة الأشياء الخسيصة ، ونقول إنه يعقل التي غاية^(٣) في الشرف ؛ فإنه إن كان يعقل الأشياء الخسيصة فهو يستفيد الشرف من أحسن الأشياء ، وذلك يجب أن يهرب منه . فإنه ألا يستفيد البصرُ أشياء أولى من أن يبصر^(٤) . فيجب أن يكون ما يعقله في غاية الفضيلة والإلهية . أفترى ما يعقله دائماً شيء^(٥) واحد أو أشياء كثيرة ؟ وإن كانت أشياء كثيرة فهل عقله لها كلها معاً ، أم بالتصريح منه لواحد واحد وتركه واحداً وإقباله على آخر ؟ فإنه تتبع هذه الأحوال شناعةً ، لأنه إن كان يعقل دائماً شيئاً واحداً بعينه فإما أن يكمل بذلك عقله أو لا يكمل . فإن كان يكمل به فهو ناقص . وإن كان لا يكمله فلا عقل^(٦) له ولا اكتفاء . وإن كانت الأشياء التي يعقلها كثيرة وكان عقله بالتصريح لواحد واحد فيحتاج إلى ذكر واستفادة شيء ليس هو له . وإن كان عقله للأشياء في دفعة واحدة بلا مدة ، فهل يكمل بها عقله ، أو لا يكمل فيلبث غير تام ؟ ومع ذلك فليس يمكن في الطبع أن يعقل الأشياء كلها معاً . فني جميع هذه الأشياء يجب البراه من القول بأن العقل الأول يستفيد العقل بجميع الأشياء أو لأشياء كثيرة ، لكن عقله لشيء واحد فقط . وذلك الشيء هو في غاية الفضيلة . فعقله إذن لذاته وليس يلحقه إذا كان كذلك شيء من

(١) ن : خارجة .

(٢) أي هذا المقول الخارجي هو الذي سيكون الأفضل والأشرف من العقل .

(٣) لعل هنا تقيماً وتأخيراً والأصل هو : التي في غاية الصرف .

(٤) أي أن بعض الأشياء عدم رؤيته أفضل من رؤيته .

(٥) شيئاً واحداً ؟ (٦) أي تعقل .

التعب . لكنه كما أن محبة الإنسان لنفسه لا شيع فيه ^(١) ، كذلك عقله لذاته لا شيع منه . وكما أن محبة الإنسان لنفسه دائم ، كذلك حال الشيء الذي يعقل ذاته عند ما يعقله . وكما أن العاشق لنفسه إذا كان هو نفسه يحب نفسه ويمشقتها ، كذلك الذي يعقل ؛ وما يعقل ذاته فهو نفسه يعقل . والمقل الأول هو مبدأ جميع الأشياء [١٢١٠] الموجودة المألومة عنده . وعقله ^(٢) لها ليس على سبيل التصفح لواحد واحد ، ولا بأن يدع واحداً ويقبل على الآخر ، لكن بإدراكه معاً ودفعةً . ولأنه على غاية السكال والتمام فهو غير محتاج إلى زمان ، كما أن العين البصيرة <ة> تبصر أشياء كثيرة دفعة بل على أكثر من ذلك : يعقل العقل الأول جميع المقولات معاً إذا عقل ذاته . ولا يجب أن ينكر ذلك ولا أن يُقاس بالعقل منه الضعف ، ولا يتخرج من جهل إلى معرفة ، ولا به حاجة أن ينتج نتائج لم تكن تثبت له من مقدمات بيّنة . وقد تبين من جميع ذلك أن الله هو المبدأ الأول وأنه يعلم ذاته وجميع الأشياء التي هو لها مبدأ معاً ، وأنه إذا كان مالكاً لذاته فهو أيضاً مالك لجميع الأشياء التي قوامها ^(٣) به . والعقل والمقول منه واحد : فالعقل الأول يعقل العالم ، وذلك أنه — إن تكثرت — إذا عقل ذاته ، عقل أنه ما هو ، فقد تعقل من ذاته أنه علة جميع الأشياء ومبدؤها .

(١) الضمير المذكور يعود على مطلق الحال أو الفعل ، وكذا فيما يلي بعد في السطر التالي : دائم .

(٢) ن : غفلها . (٣) ن : قوامه بها .

للشيخ الرئيس ابن سينا على بن الحسين بن عبد الله

بسم الله الرحمن الرحيم

بالمعزير الحكيم أثق وعليه أتوكل

قال : غرضه بقوله : « إن كانت الجواهر فاسدة فالكل فاسد » ، أن يثبت الجوهر المفارق للمادة . وقال في باب الزمان وأزليته : كيف يتصور قبلُ و بعدُ في الأشياء التي يختلف قبلها وبعدها ؟ فلا يوجد معاً [في] قبل و بعد إلا في زمان أو مع زمان ^(١) وإذا اتصل الزمان ، وهو افعال ما للحركة وعدد أو مقدار ، اتصلت الحركة ضرورةً ، فإن الزمان إما حركة ، وإما شيء متعلق بالحركة موجود ^(٢) معها . قال ثم يقول : وإذا ^(٣) فرضنا فاعلاً لا يفعل ، فإن كانت له قوة على أن يفعل لم يُنتفع به في اتصال الحركة وفي فيض الوجود ، فكيف شيء ليس له قوة على أن يفعل مثل المثل الأفلاطونية ؟ فلا غناء له في الوجود والتحريك . وإذا كان يفعل ويمتاط ذاته بالقوة ، فإنه لا يفعل أيضاً متصلاً ، فلا يصح أن يكون مبدأً للتحريك المتصل ^(٤) . لقائل أن يقول : إن القوة قبل الفعل ، لأن كل ما يفعل فله قوة أن يفعل ، وليس كل ما يقوى فهو يفعل ؛ فالقوة قبل الفعل . ولكن إن جعلنا القوة قبل الفعل ، وجب أن تكون الهويات كلها معدومة وقتاً ما . فإن الذي بالقوة المطلقة يكون معدوماً ويبقى معدوماً . فإذا كيف يخرج من القوة إلى الفعل إذا لم يكن شيء هو بالفعل ؟ فإنه لا المنصر يتحرك بنفسه ولا الصورة كالنجارة يأتي العنصر في ^(٥) تعيينها . فإذا العقل قبل القوة .

(١) أو مع زمان : ناصة في التيمورية رقم ٨٦ حكمة ؛ ورمز له بالمررت ؛ وسنكتفي بذكر الاختلاف في صفحة واحدة حتى يتبين أنها مليئة بالأخطاء ، ولذا لن نذكرها بعد إلا إذا أتت بقراءة جيدة أو مقبولة أو زيادات .

(٢) ت : موجودة .
(٣) ت : وإذا .
(٤) التصل : ناصة في ت .
(٥) ت : مدة .

إذا كان كون وفساد ، فيجب أن تصدر^(١) أفعال شتى ؛ ولا يصدر عن الواحد من حيث هو واحد أفعال شتى . فيجب أن يصدر عن ذاته فعل واحد به الحفظ ؛ ويصدر عنه بالعرض وبما يتفق من قربه وبدءه ومحاذاته وانحرافه — أفعال شتى ، فيكون يفعل بذاته الحفظ ، وبالعرض الاختلاف الداخلة تحت الحفظ .

فصل الاختلاف إما أن يكون بحركة أخرى حافظة للاختلاف تابعة للحركة الأولى من وجه ، وإما من تلك الحركة بعينها حتى تكون تلك الحركة بالذات تحفظ النظام ، وبالعرض تجدد^(٢) الأحوال والأنظار .

والوجه الأول مثل أن يكون المتحرك الحركة الأولى يحفظ فقط وليس فيه مبدأ قريب للاختلاف مثل حركة الكرة التاسعة ، وتكون حركة أخرى تحفظ بهذه الحركة ونفسها تولد الاختلاف مثل حركة كرة البروج وما تحته فكأنه يقول : فإذا الفعل المختلف إنما ينبعث عن فعل غير الفعل الأول الثابت أو عنه ؛ فإذا الأول أجود ، أى الفعل الأول الثابت أفضل . فأما اجتماع الأبدية والاختلاف معاً حتى يكون نظام الاختلاف وأدواره متصلة ، فيكون اختلاف واتصال — فذلك مما يتم بكلا السببين : السبب الثابت ، والسبب المختلف .

فإذا كان يتبيناً أنه إن كان يُجرى الحركات على خلاف هذا فذلك موضع حيرة : كيف يجب أن تطلب المبادئ ؟ فإنه ليس إلا هذا النوع الذى طلبنا ؛ وأما نوع آخر — إن كان ، ولم يكن مبدأ حفظ ومبدأ اختلاف — فحينئذ ستكون الأشياء من عدم ومن ظلام . وليس يحتاج إلى المقدم الذى لزمه ، وذلك المقدم أن الحركات بالاختلاف مما قلنا ، لأن ها هنا ما يتحرك حركة دأمة لا يسكن ، وليس وجوده بحسب القول والاستدلال [١٣٩] العقلى بل وبالفعل الحسى ؛ فليس وجوده بالقوة بل بالفعل .

أنكر على أرسطاطاليس والمفسرين ، قال : قبيح أن يُنصَر إلى الحق الأول من طريق الحركة ومن طريق أنه مبدأ الحركة ، وتكلف من هذا أن يجعل مبدأ للذوات : فإن القوم لم يوردوا أكثر من إثبات أنه محرك ليس أنه مبدأ للموجود . وإعجزاه أن تكون الحركة هى السبيل إلى إثبات الأحداً الحق الذى هو مبدأ كل وجوده . ويقول : إنه ليس يجب من جعلهم المبدأ الأول مبدأً للحركة

(١) ت : يصدر . (٢) ويمكن أن تقرأ : تجدد .

الفلك أن يجهلوه مبدأ لجوهر الفلك . ويقول : أما ظنهم أن حركة الفلك قد صحح في أمرها أنها ضرورية لا ابتداء لها ولا انتهاء — فظنٌ نحتاج أن نتأمل مقتضاه ، فنقول : إنهم لم يثبتوا أن جسم الفلك يجب وجوده في نفسه ، ثم إذا وجد وجب أن يكون له حركة ، وأنه إذا لم يكن له الحركة بطل ذاته . بل قالوا إذ الفلك موجود ، وإذ هو متحرك ، فيجب ألا يكون لحركته ابتداء ، فقلقوا كون الحركة دأمة بكونها [و] قد وجدت . فإذن ضرورة كونها متحركة دائماً هو أنه وجد فيها^(١) الحركة . ولا يجب من هذا أنه يجب لها الحركة كيف كان ؛ < و > حتى لو فرضناها موجودة ولم يعرف أنها قد تحركت مرة ، لم يجب من ذلك أن تكون لها حركة لا دأمة ولا غير دأمة . فبين من هذا أن مثبت الحركة للفلك على هذه الجهة لم يمتد إلى أن يثبت موجد ذاته وأنه كيف صدرت عنه مادته ، وكيف صدرت عنه صورته . وبالجملة ، فإن من العجائب أن يكون مشتبه متقبل^(٢) به أزلياً^(٣) . فيجب لذلك أن يكون المتقبل به ، من غير زيادة سبب يزداد على هذا ، باقياً على السوام ، متحركاً ، مع تنامي قوته — إن لم يكن هناك سبب آخر وفيض يصير المشوق والغاية باعتبار ذلك الفيض مبدأ تأثير وفعل ، ثم يعود مرة أخرى بسبب ما يؤثر فيصير مبدأ شوق ومشتهى كالمشوق . وما ينفع العاشق للتناهي القوة أن يكون معشوقه إنما يمشقه قطع وهو باق دائم ، من غير أن يكون بينهما علاقة أخرى غير المشق . ومن العجب أيضاً أن يكون الشيء لم يتسبب لجزم السماء ولا لنفسه ، بل يمثل معشوقاً لنفسه . وذلك لا محالة بمد وجود نفسه . وهذا هو القصة^(٤) بينهما قطع . ثم يقال إنه سبب لنفسه من غير أن يتقدم ، فيقال إنه من أي جهة هو سبب لجزم السماء ؟ ومن أي جهة هو سبب لنفس السماء ؟ حتى إذا جُعلنا موجودين تمثل لنفس السماء معشوقاً يحركه الدهر كله . ثم كيف يمكن أن يعقل الأول شيء قائم في جسم متحرك معه بالمرض لأنه يصير له بحسب أجزائه التي تتبدل أما كلها أجزاء . فإنا قد برهنا على أن مثل هذا المقول ، بل ذلك مقول يعقل بمد غير منطبيع في مادة . فمن مثل هذه الأشياء يُسلم تبؤم وتشوشهم وعجزهم وبُعدهم عن تقرير الحق . قال ثم يقول : والأول مُرتضى^(٥) وملائم ، أي هذا الأول الذي قلنا إنه أول النظام المقول مُرتضى^(٦) ، أي أنه في ذاته بحيث

(١) كتب فوقها : بها . (٢) ن : أزل .

(٣) بكسر الفاء = الكسرة ، أي الفاصل أو الفارق . راجع ص ٢٦ س .

(٤) ن : مرضى .

لا يمكن أن يكون كمالٌ حقيقى إلا وهو له فى ذاته ، - والكمال الحقيقى هو الكمال الذى يليق به . ويشير بالملامح إلى تأكيد ما ذكره أولاً بلفظ الختار لذاته ، وملاءمته أن الأثر الذى ينال منه هو الملامح لكل شىء : طبيعياً كان أو نفسانياً أو عقلياً . فكل شىء ينال من فضل وجوده بحسب طاقته ويكون لكل نيل نسبة تتبَّه ما به ابتداءً من الوجود وانتهاءً إلى أكمل ما يكون فى إمكانه أن يقبله من كالات الوجود حتى يبلغ القدرة والعلم . وهذه أغلال لكالات ذاته وصفاته [و] حتى يبلغ أن [١٣٩ ب] يُنال بالوجه العقلى حقيقته ، فتنتشر فى جوهر القابل المهيئة ، ثم يتفاضل هذا الانتقاش بحسب درجات النائلين . فأعظمهم إدراكاً أشبههم به فى إدراكه لنفسه .

والسبب الذى لأجله وقتت الكثرة فى التكوّنات أن السبب الموجب : منها ما هو الأولُ بذاته سببه ، ومنها ما ليس هو بذاته سبباً له ، بل بتوسط . وكأنه يقول : إن الكثرة وقتت لأن الأشياء بعضها منه بلا توسط ، وبعضها من غيره بلا توسط وإن كانت ترتقى إليه .

قال ثم يقول : فإن هذا الذى وصفناه هو محرك ، ولكن لا يتحرك وهو موجود بالفعل ؛ وما يتحرك عنه موجود بالفعل . ولا يجب أن تلحقه غيرية ، أى اختلاف حال . وذلك لأن اختلافات الأحوال تُضطرّ ضرورةً ، فيجمدها ، إلى حركة مكانية ، وما لا يتحرك الحركة المكانية لا ينتهى إليه اختلاف حال . ثم يقول : وإذا كان يحرك لأنه بذاته معشوق ، ولأن المتحرك مُستعدّ للانفعال الذى تنبئه الحركة ، فيكون قد اجتمع المؤثر بشروطه والمتأثر بشروطه ، فإذا كان كذلك وجب الفعل والانفعال ضرورةً ولو فى القوى التى تقارب النطق . فيكون إذن الفعل والانفعال ضرورتين ^(١) ، وتكون ضرورةً كريمةً لما وجود شريف ، إذ يتعلق به نظام الكل . ولنا نفى بهذه الضرورة أنها ضرورة قهريّة أو ضرورة لا بد منها فى شىء ، بل ضرورة بمعنى أنه لا يمكن أن تكون بوجه آخر .

وليس معنى هذا الكلام أن السماء حركتها ضرورية بذاتها ، ولا يمكن إلا أن تكون على ما هي عليه ، بل إنما هى ضرورة بالشرط المذكور . وإذا اعتبر كل شىء بذاته غير منسوب إلى جهة نيله من الحق الأول ، فهو غير ضرورى الوجود ، بل إمكاني الوجود .

ولو جاز أن تُفصم الملاقة لتلاشى وبطل . فكل شيء باعتبار ذاته باطلٌ هالك إلا وجه الحق الأول ، هو الحق لذاته والأشياء الأخرى حقيقة وجودها ، جلت قدرته .

وقومٌ ظنوا أن هذه الضرورة واجبة في نفسها ولم يميزوا بين الضروري شرطاً والضروري حقاً ، وقالوا ما هذه حكايته . فقلت لأبي بشر: فأذ^(١) من الضرورة على ما هي عليها ، فأى موقع للعلة الأولى في أمرها ؟ فقال دوامُ الحركة . وهذا محال ، فإن موقع الحق الأول هو أن الضرورة من قبلة ولا ضرورة لشيء في ذاته . وبما يدل على غفلتهم أنهم يحصلون الضرورة للشيء في ذاته والدوام من غيره ، حتى تكون الضرورة التي في نفسها لا تقتضى الدوام مالم يُمدد من غيره . والمعجب من وجود حركة ليس دواها مقتضى ضرورتها ، وهي ضرورية لا من جهة مذهبها فتكون حركة توجد من غير عُلقة بمحركها . بل الحركة : وجودها ، وضرورية وجودها من حين توجد ، ودوام وجودها — ككله معلقٌ بأسباب الحركة ؛ والله تعالى نرضه عن أن نجمله سبباً للحركة فقط ، بل هو مُفيدٌ وجود كل جوهر يمكن أن يتحرك فعلا عن حركة السماء . فهو الأول ، وهو الحق ، وهو مبدأ ذات كل جوهر ، وبه يجب كل شيء سواه ، وتأتيه الضرورة عند النسبة التي يجب أن يقع بينه وبينه .

قال ثم يقول : « فأذن بمبدأ مثل هذا عُلقت السماء » ، يعنى فأذن بأولٍ ومبدأ مثل هذا واحدٍ بسيطٍ معقول الذات بذاته ، عَقَلَهُ غَيْرُهُ أو لم يعقله ، خيرٍ محض ، مشوق للكل من حيث لا تشعر به ، منبجسٍ عنه الضرورة إلى الأشياء حتى تكون للوجودات ضرورة من قبلة ومن قبيل سلطانه الذي لاسلطان للعدم المطلق [١١٤٠] من الأشياء معه ، بل إيمان يمنع العدم أصلاً أولاً وأخيراً ، وإما أن تعرض منه قوة على الوجود المتيسر عند الاستعداد بحسب قبول المنفعلات ، — فبمبدأ مثل هذا عُلقت هذا الكل . ويعنى بالتعليق قوامُ الذات به وتجزؤه به لبحركها ، فإن ذلك أمرٌ خسيس . فإنه وإن كان ذلك أيضاً منه فلا يحسن أن يُقتصر عليه كما يفعله هؤلاء المفسرون .

وبما يحسن ثامسطيوس^(٢) فيه أنه يصرح بأن المبدأ الأول يعقل ذاته ، ثم من ذاته يعقل كل شيء ، فهو يعقل العالم العقلي دفعة من غير حاجة إلى انتقال وتردد من معقول إلى

(١) أى إذا كانت الضرورة كما بينا .. (٢) راجع قبل س ٢٠ .

معقول، وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها أمور خارجة عنه يعقلها منها كحالنا عند المحسوسات، بل يعقلها في ذاته : فإنه لا يجب أن يكون كونه عقلاً بسبب وجود الأشياء المعقولة حتى يكون وجودها جملة عقلاً ؛ بل الأمر بالعكس . ويقول : إن كان للأول شيء يُكمله ، فليس بذلك الشرف سواء كان معقوله واحداً أو كثيراً .

قال أرسطوطاليس : والطبيعة لنا كمال صالحة ؛ وما بعده يشير بهذا إلى أن مثل هذا المبدأ الذي يعقل ذاته ويعقل كمال حقيقته وشرفها فهو مقتضب بذاته ملتذ بها وإن جل عن أن تنسب إليه اللذة الانفعالية ، بل يجب أن تسمى بهجة أو شيئاً آخر . فإنه لا محالة له بها ذاته ، وعلاء ذاته ، وهو مُدرك لها وليس المعنى الذي يسمى في المحسوسات لذة إلا نفس الشعور باللامم والكمال^(١) الواصل من حيث يشعر به ومن حيث هو كذلك . فكيف الإدراك الأولي للكمال الخفي بانفاية ؟ وكيف ونحن نلتذ بإدراك الحق ونحن مصروفون عنه مرددون في قضاء حاجات خارجة عما يناسب حقيقتنا التي بها نحن ناس ! فنقول : إننا نحن مع ضعف تصورنا للمعقولات القوية وانما سنا في الطبيعة البدنية قد توصل على سبيل الاختلاس ، فيظهر لنا اتصال بالحق الأول ، فتكون كعادة مجيبة في زمان قليل جداً . وهذه الحال له أبداً ؛ وهو لنا غير ممكن ، لأننا بدّيون ، ولا يمكننا أن نشم تلك البارقة الإلهية إلا خيفة وخلسة . ثم قال : « فإن كان الإله أبدأ كحالنا في وقت ما فذلك عجيب ، وإن كان أكبر فأكثر عجيباً فله^(٢) ذلك » . كأنه يقول : لو لم يكن للأول من الاعتباط بذاته إلا القدر الذي لنا في الاعتباط به حين ننتقل بكنه الالتفات العقلي إلى جبرونه راضين للمشوقات الطبيعية ، ناظرين إلى الحق من حيث هو حق ، منقطعين إليه عن الباطل من حيث هو باطل ، فنفتب به وبذواتنا من حيث تتصل به ، ثم دام ذلك القدر سرمداً — فذلك عجيب عظيم جداً ؛ وإن كان أكثر من ذلك سرمداً أو غير مقيس إليه — فذلك أعجب وأعظم . فإن اللذة فضل لتلك ، أي كونه بالفعل ليس انفعالا ، وإنما هو كمال إدراك وكونه^(٣) بالفعل للإدراك الخصوص باللامم . ولهذا العلة نلتذ بالتيقظ ، لأنه إدراك ، وبالخير من حيث يستعمل ولا يعطل ، والفهم والتصور لذيتا لنفسه لأنه حياة تامة ، فإن الحياة كالتقوى على هذا ،

(١) ن : الكلام . (١) إن هذا من شأنه لأنه لاه .

(٢) أي : واللذة فضلا عن أنها فعل ، فهي إدراك للامم ، وهذا يزيد في كمالها .

والرجاء والحفظ لذندان لمكان الفهم ، فإن الرجاء يجعل ما بالقوة كالموجود المدرك وفي الحال نلتذ بجياله ، والحفظ أى التذكر للأشياء السارة يجعلها^(١) كالموجود . وأما الفهم فإنما يلذ لذاته ؛ ثم نقول وأما الفهم المتقدم بذاته فللذى هو أفضل بذاته . أما الذى يفهم ذاته فهو جوهر العقل إذا اكتسب المقول ، فإنه يصير مقولاً في الحال كما يلامسه مثلاً . وإنما يكون العقل والعامل والمقول [١٤٠ ب] واحداً بقياس ذات الشيء إلى نفسه ، فتكون هناك الذات واحدة هي الصورة المعقولة ، كما يقال : أولها ذاتها ، أى ذاتها غير مبيانية من حيث هي معقولة بذاتها . ثم يقول : « وهى حياة » ، أى حى بذاته ، أى كامل ، فى أن يكون بالفعل مدركاً لكل شيء ، نافذ الأمر فى كل شيء . فإن الحياة التى عندنا إنما تسمى حياة لما يقترن بها من إدراك خسيس وتحريك خسيس ، وأما هناك فالمشار إليه بلفظ الحياة هو كون العقل التام بالفعل ، وذلك هو العقل ، وخصوصاً العقل الذى من ذاته يتعلل كل شيء من ذاته . ثم قال : فإنذ هو حياة وبصر متصل أزلى ، أى حى بذاته باق بذاته ؛ فإن هذا هو الإله .

< الفصل الثامن >

ثم يبحث هل المحرك المفارق الذى ليس بجسم واحداً أو أكثر من واحد . فيقول : إذا كانت الحركات كثيرة — والمحرك الواحد متحركه واحد — فيجب أن يكون عدد الحركات المفارقة كثيرة بحسب عدد الحركات الأزلية ، ولم يبين لم يحتاج المتحرك من محرك كالمشتهى إلى أن يكون خاصاً بمحرك^(٢) ، وأخذ ذلك مسلماً . ثم ينتج عن كلامه^(٣) مقدمة فى أن الجواهر المفارقة كثيرة ، على ترتيب أول وثان . قال : هذا حق — ولكن ليس بيننا مما قاله . فإن المبلغ الذى قاله لا يمنع من أن يكون محرك مفارق بمحرك كالمشتهى ، ولتتحركون عنه كثيرون — [ف] يجب أن يهتدى للسبب الموجب لذلك . وقوله : « على ترتيب أول وثان » ، إن عنى بالترتيب أن يكون بعضها علة لبعض

(١) أى يجعل الشيء التذكر كأنه موجود .

(٢) ن : حركة . وتصح أيضاً هذه القراءة بـ « من التأويل » .

(٣) ن : كلام .

فما بأنَّ من كلامه ؛ فإنَّ كلامه أوجب على سبيل المساعدة أن ههنا محركات مفارقة كثيرة ولم يتأت له أن يبين كيف أتينا بها إلى الأول الحق في الوجود ، وكيف أتينا ببعضها إلى بعض ، وهل هي معاً في الذات ، فلا يتعلق بعضها ببعض في الوجود ، أو تتعلق مما أو على ترتيب ، ويجب أن يُعرف أن الرجل يرى أن لكل كرة محرّكاً مفارقاً غير متناهى القوة ، ويحرك كما يحرك المُشْتَهَى . لِيَتَأَمَّلَ أن المشتهى لا يكون مبدأ الحركة والتولى للحركة ، بل يكون آخرُ هو الذى يحرك كالعاشق والمشتهى للاتصال أو القشبه أو النيل أو غير ذلك من المشتهى ، وأن ذلك هو المحرّك بمعنى مبدأ الحركة المزاول للحركة ، فإنه لا محالة صورة للجزم الساوى مشاركة ، فهى نفس فإن الجزم نفسه بما هو جزم لا يتحرك بذاته . فإن سلبنا أنه يتحرك بذاته ، فليس يكون للتحرك على أنه مدركٌ معنى معقولاً يشتهى شهوة عقلية أو شبيهة بالعقلية . فقد بان عن مذهب أرسطو أنه يقول بمحركات تحرك على أنها مشتاهة ومفاوقة ، ومحركات في أجسام السموات تحرك على أنها مشتبهة ومتشبهة .

ثم إنه يطلب عدد المحركين من عدد حركات الأكر ؛ وذلك شيء لم يكن ظاهراً بعد في زمانه وإنما ظهر بعد . ثم أخذ يوضح أن اللبداً الأول واحدٌ من جهة أن العالم واحد فيقول : إن الكثرة بعد الاتفاق في الجوهر بسبب كثرة العنصر . ثم يقول : وأما ما هو بالأنتية الأولى ، أى الحقيقة الأولى للحق الأول ، فليس له عنصر ، لأنه تمام ، أى لأنه أنتية قائمة بالفعل لا تخالط القوة . فإذن المحرك الأول واحدٌ بالكلمة والمدد ، أى كلمته والقول الشارح لاسمه واحد ؛ وهو أيضاً واحد بالمدد ، أى إنما له ذات واحدة فقط لا تشترك فيها ذاتان .

ولما قال : ومحرك هذا السماء واحد ، قال : يجب أن تكون السماء واحدة ، فإنه لو كانت كثيرة لكانت مبادئها كثيرة ؛ ولا يجوز ؛ بل مبدؤها واحد . فبان من ذلك أن السماء واحدة . وهذا حق وقوى إذا رُبُّ وتم .

< الفصل التاسع >

ثم شرع في بعض صفات الإله جَلَّت [١٤١] عظمته فيقول : وأما كيف يكون هذا المبدأ في ذاته وفي عقله لذاته ، ففيه صعوبة . فإنه إن كان ليس تعقله بالفعل ، فما الشيء

الكريم الذى له وهو الكون بأقصى كما له ١٩ بل يكون ذا حالة كحالة النائم عندنا . وإن كان يعقل الأشياء ، فتكون الأشياء متقدّمة عليه فيقوم بما تفعلها ذاته ، ويكون جوهره في نفسه في قوته وطباعه أن يقبل معقولات الأشياء ، فيكون في طباعه ما بالقوة ، من حيث يُكتمل بما هو خارج عنه ، من حيث أنه لولا ما هو خارج عنه لم يكن له ذلك المعنى وكان فيه عدسها ، فيكون الذى له في طباع نفسه وباعتبار نفسه من غير إضافة إلى غيره أن يكون عادما للمعقولات . ومن شأنه أيضا أن يكون له ، وإلا لم يكن البتة . فهو باعتبار نفسه مخالط للإمكان والقوة . وإن فرضنا أنه لا يزال موجوداً بالفعل ، فلا يكون الذى له من ذاته الأمرُ الأفضل الأكل ، بل من غيره ؛ ويكون كما له من جهة الشيء الذى يعقله ، فإنه لولا ذلك الشيء لما كان يعقله . وقد يُعبّر عن هذا الفرض بعبارة تؤدي قريبا من هذا المعنى ، فيقول : وأيضا إن كان جوهره العقل وأن يعقل ، فلذلك هو : إما بأن يعقل ذاته ، أو غيره . فإن كان يعقل شيئا آخر ، فما هو في حد ذاته غير مضاف إلى ما يعقله ؟ وهل لهذا المعتبر بنفسه فضل وجلال مناسب لأن يعقل بأن يكون بعض أحوال أن يعقل له أفضل من بعض أحوال أن لا يعقل الشيء الآخر ، بل أن لا يعقل يكون له أفضل من أن يعقل ، فإنه لا يمكن له القسمُ الآخر وهو أن يكون تعقل الشيء الآخر أفضل من الذى له في ذاته من حيث هو في ذاته شيء يلزمه أن يعقل ، فيكون فضله وكما له بغيره . ومن المحال أن يكون عاقلا لغيره ، فإنه في نفسه وفي رتبة وجوده الذى نخصه غير معتبر من جهة غيره ، عظيم الرتبة جداً لا يحتاج إلى غيره . ولا يتغير سواء كانت التغير زمانيا أو كان تغيّراً بإرادته ، يقبل من غيره أثرا ، وإن كن دائما في الزمان لكنه بعد الذات في الرتبة الذاتية . وإنما لا يجوز له أن يتغير كيفما كان ، لأن انتقاله إنما يكون إلى الشر لا إلى الخير ، لأن كل رتبة غير رتبته فهي دون رتبته . فكل شيء يناله ويتوصّف به فهو دون نفسه ويكون شيئا مناسباً للحركة ، خصوصا إن كانت بمدية زمانية . وهذا معنى قوله : فإن التغير إلى الذى هو أشر .

ثم ما ادعاه من أن تتابع العقل له متعب ، خطأ ؛ ونسى أنه نفسه قال في العقل الهولاني إنه يزداد بالتعقل قوة ولا يتعب في جوهره ، بل بسبب ما يحتاج إليه في العقل المنفعل وفي آلة العقل المنفعل ؛ وهو لا يدعى في نفس الإنسان أنه بالفعل عقل . ثم ليس إذا استكمل

الشيء يجب أن يكمل ويتعب ، وإنما التعب هو أذى يَعرَض بسبب خروجٍ عن الحالة الطبيعية . وإنما يكون ذلك إذا كانت الحركات التي تتولَّى مضادةً لمطلوب الطبيعة ؛ أما الشيء الملائم واللذيق المحض الذي ليس فيه منافاة بوجه فلم يجب أن يكون تكرُّره متعباً . ولا أيضاً ما يقوله تامسطيوس^(١) حق . فإنه يقول إنه إنما لا يتعب لأنه يعقل ذاته ، كما أن الشيء لا يتعب من أن يجب ذاته ، فإن العلة ليس هو أنه لذاته أو لغير ذاته ، بل لأنه ليس مضاداً لشيء في جوهر العقل .

ثم نقول : وحينئذ لا يكون الكريم هذه الذات التي هي بالقوة ، ولا المقول الذي فُرِض أحسن وأحرى ، بل هذا الخروج إلى العقل ، وهذا الإدراك للمقول الخارج . فيكون الأثر المأخوذ من الخسيس في غاية الشرف . [١٤١ ب] وهذه كلها محالات ، بل عسى الصواب أن يجعله عاقلاً لذاته في حد ذاته . فإن كثيراً من الأشياء أن لا تُبصر خيراً من أن تُبصر . فليس إذن الأفضل على كل حال أن يعقل أى شيء اتفق ، بل أن يعقل ذاته . فأقول : إن عنى الرجل أن الأفضل أن يعقل ذاته فقط ، فقد قال ما ليس بممكن . فإنه إن عقل ذاته على كنه ما هي عليه عَقَل ما يلزمها لذاتها بالفعل ، وعَقَل كونها مبدأً وإشال^(٢) عليه أن يعقل الكلِّ ، وإلا لم يعقل ذاته بكنهها . وإن عنى أن أول عقله هو عقله لذاته ، ومن ذاته يعقل الأشياء ، لا من الأشياء ، فلا تكون الأشياء سبباً لكونه عقلاً ، بل يكون كونه عقلاً في ذاته سبباً للأشياء — فهو صحيح . لكنه كان يجب أن يشير إليه ولا يسكت عنه . قال : وليس بمسكلم أيضاً أنه إن لم تُبصر بعض الأشياء فهو خير من أن تُبصره ، بل هو كلام عامي جداً . ثم قال : فإذا يعقل ذاته ، إذ كان الأقوى . أقول : إنه يشبه أنه يرى هذا ويقول على أنه من ذاته يعقل الأشياء ، ولأنه يعقل ذاته وقوله : إذ كان الأقوى يعقل ذاته ، إذ كان أفضل كل شيء ، ولم يكن في أن يكون مستكمل الذات بالذات نقصاً ، بل بالغير . ثم يقول : ويعقل التعقل ، أى يعقل ويعقل أنها بالفعل مُتَعَمَلَةٌ .

ثم يشير إلى أنه لا يُفَرَّق فيه العقلُ والمائلُ والمقول ، وليس يلزم كلامه هذا أن يكون مذهبه أن في كل شيء العقلُ والمقولُ والمائلُ واحدٌ . وذلك لأنه فرض أنه يعقل

(١) راجع قبل ص ٢١

(٢) كذا في الأصل ، فيما أنه تحريف وإما أنه يحتاج إلى شيء من التأويل .

ذاته ويبحث عن هذا ، وأعرض عما لعله يراه من أنه يعقل الأشياء من ذاته ولم يتكلم في ذلك . ثم نقول : إن كان كونه عاقلا وكونه معقولا مختلفاً ، فأى الحالين له أفضل ؟ فإن في ظاهر الأمر ليس أن يكون الشيء معقولا هو أن يكون عاقلا ، هذا حق ، أى ليس يجب أن يكون كذلك في كل شيء . وأما أن كونه معقولا كيف < هو > مبان لكونه عاقلا ، فذلك غير مُستلَّم بل كونه معقولا هو أن تكون صورته غير مبيّنة لشيء غير هيولاني ؛ وكونه عاقلا هو أن يكون صورة شيء غير هيولاني غير مبان له . فإن كان هذا الشيء ذاته ، كان كونه معقولا هو كونه عاقلا ، وإن لم يكن ذاته كان المعقول منه شيء والعاقل شيء ؛ وإما العقل ؛ فلا ثالث في هذا الموضوع ، إنما يكون ثالثاً في موضع يكون الذى يعقل فيه شيئاً^(١) والذى يعقل فيه شيئاً^(١) ، ثم يكون العقل منه غير الثلاثة ، وذلك لأن العقل إما أنه معنى^٢ به جوهر الذات الذى من شأنه أن يعقل ، فيكون في ذاته عسلا وبالقياس إلى ما يحصل له زيادة على ذاته عاقلا . فإما أن يعنى به نفس نسبة هذه الذات إلى ما عقل ، وإما أن يعنى به قوة هذه الذات واستعداده . وكيف كان ، فإنه يختلف فى الذى يعقل غير ذاته ، ولا وجود لشيء بينه ، وفى الذى يعقل ذاته ، إلا بمعنى أنه الذى يصح أن يعقل صحة تَمُّ الوجوب والإمكان .

ثم يقول : فليس الأمر على ذلك ، بل العاقلية والمعقولة في مثل هذا التعقل واحد .

< الفصل العاشر >

ثم عزم على أن يوضح الحال في ترتيب الكل من حيث الأفضل والأحسن ، ومن حيث النظام والعدل . فيقول ما معناه : لنعلم كيف الخبير أن وجود الصانع والفاضل في طباع الكل ، أهو كما نظر قوم أنه مفارق ، أو هو موجود في ذوات الترتيب ، أو هو على أنه جنس لنوعين : مفارق ومخالط ؟ فإننا نعلم أن الترتيب الجيد يكون له نظام جيد ، ويكون فيه مبدأ هو أول الترتيب ، ليس هو لأجل الترتيب بل الجنس والترتيب كله لأجله .

ثم يقول : وقد ترتبت الأشياء كلها في طباع الكل على [١١٤٢] نوع ما ، ليس على ترتيب المبيّات ، فليس حال السباع كحال الطائر ، ولا حالها كحال النبات ، ولبس مع

ذلك مطلقة منفصلة منقطعة لا يتصل بعضها ببعض ، ولا يضاف بعضها إلى بعض ، بل هناك مع الاختلاف اتصال وإضافة جامعة للكل ، تجمع الكل إلى الأصل الأول الذى هو المبدأ الذى يفرض عنه الجود والنظام على ما يمكن فى طباع الكل أن يترتب عليه .

ثم يقول ما معناه : إن ترتيب الطباع فى الكل كترتيب المنزل فى أن الأحرار والأرباب فيها لا يطلق لهم أن يعملوا كل شئ كما اتفق ، بل يكون لهم أفعال مخصوصة مرتبة على النظام . وأما المالك والمبيد والكلاب والسنانير فقلما تشارك الأولين فى أعمالهم ، بل أكثر ما يفعلونه جارٍ على ما يتفق ، وخارج عن الترتيب المحفوظ ، ومع ذلك فإن بدء الكل واحد من جهة أجزاء البيت وهو رب المنزل . فكذلك يجرى الحال فى الطبع فى أن يكون هناك أجزاء أول مسودة ونفيسة لها أفعال مخصوصة مثل السموات ومحركاتها ومدبراتها وما قبلها ، وأجزاء خسيسة متأخرة يجرى أكثر أمورها على الاتفاق الخلوط بالطبع والإرادة وإن كان المصير فى كل حال إلى رأس واحد . ثم يقول : ومبدأ كل واحد منها الذى يُبْتَنَى عليه أمره هو احتمال فى نفسه هو على ذلك . فإن الدرجة الأولى إمكانها على نحو أفضل ، والثانية دون ذلك ، والثالثة التى للأجرام السماوية دون ذلك ، التى عندنا دون الجميع ، وإذا لم يكن فى احتمال لم يكن ذلك سبب للفيد المفيض للوجود ، بل لأن كل ماهية من ماهيات هذه الأشياء إنما تستطيع أن تلبس الوجود وكاله على هذا النحو . ولذلك تقع الماهات والتشويهاة فى الأمراض لما يلزم من ضرورة المادة الناقصة التى لا تقبل الصورة على كالمها الأول والثانى ، بل : إما أن لا تقبلها أصلا ، أو تقبل منها الكمال الأول دون الثانى . وليطلب كمال هذا الكلام وتعامه من المشركين . ثم إنه يقول — وصدقا يقول — إننا إن لم نُجَرِّ الأمور على هذا المنهاج التجاننا ضرورة إلى أن تقع فى محالات وقع فيها الذى قبلنا . ويمدُّ بعد هذا مذاهب الثنوية ويُفَنِّدها ^(١) .

(١) فى الأصل يفسدها . وهى قراءة تصح أيضا ؛ ولكن يظن على الظن أن يكون ما افترضنا

حو الأصل .

شرح كتاب «أثولوجيا»
لمنسوب إلى أرسطاطاليس

عن الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم بالعزير الحكيم أتق وعليه أتوكل

الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين وهو حسبنا ونم الوكيل .

(١) ليس يعنى أن نفس الإنسان^(١) كانت موجودة قبل البدن مدة لا تنزع^(٢) إلى بدن ولا تُتلاسه ، ثم صارت إليه ؛ فإن هذا أمر^(٣) قد بان استحالة في الكتب ؛ وإن كانت النفس مع ذلك لا تموت ؛ ولكن معناه أن النفس كما وجب^(٤) لها أن لا تكون مجردة عن البدن تجرّد الأمور^(٥) العقلية المذكورة فيما بعد الطبيعة ، بل وجد له في الطبع علاقة وميل مع البدن في أول الأمر .

(ب) يريد أن يبين أن جوهر النفس الإنسانية ليس جوهرًا ينال الكمال في أول وجوده حتى يكون بحيث يمكن أن يوجد الوجود الأكل في أول ما يتعرض^(٦) له في الوجود كحال الجواهر^(٧) العقلية الأول ، بل هي جوهر يُستكمل بما يحصل لها بضرب من الكسب والطلب ، وأنه يلزمه شوق غريزي إلى طلب ذلك الكمال وإن كان قد يشتغل^(٨) عنه . وقبل ذلك عرّف حال الجواهر العقلية فقال : إن كل جوهر عقلى أمّ مفارق للمادة فقط— أى ليس له وجود ولا كمال وجود ، إلا أن يكون عقلياً بريناً عن المادة براءة مطلقة— موجوده^(٩) بالفعل أنه يعقل ذاته وما يلزم معقول ذاته من مبادئه^(١٠) وتوابعه ، عقلاً بالفعل . وإنما كان عاقلاً لذاته^(١١) لأن ذاته مجردة عن المادة ، معقولة لما يكون لها ويجوز اقترانه بها . فكيف

(ب) : شرح الفقرة : « كيف فارقت (أى النفس) العالم العقلى واعدت إلى هذا العالم الحسى الجسمانى فصارت في هذا البدن النليظ السائل الواقع تحت الكون والفساد . فنقول : إن هي جوهر عقل فقط ذو حياة عقلية لا تتبل شيئاً من الآثار ، وذلك الجوهر ساكن في العالم العقلى ثابت به دائم لا يزول عنه » « أثولوجيا أرسطاطاليس » نسخة ديتريشى ، ص ٤ س ١٤ — ص ٥ س ٣)

قراءات نسخة التيبورية (رمزها : ت)

- | | | | |
|----------------------------------|-----------------------|---------------|---------------|
| (١) النفس الإنسانية | (٢) تزع | (٣) ناقصة | (٤) لم يوجد |
| (٥) الصور | (٦) مضرة الأول في ت | (٧) الجوهر | (٨) يشغل |
| (٩) موجودة له بالفعل يفعل ذاته | (١٠) مادة | (١١) مبادئه | |

حالها^(١) مع نفسها ؟ فإذا عقلت ذاتها ، فالمعقولات التي تتلو ذاتها بلا واسطة تكون ممكنة لها أن تعقلها ؛ والممكن في مثل هذا الجوهر^(٢) واجب : إذ جوهر لا يتغير ، بل فرض على كماله^(٣) الأول . فتكون المعقولات التي بلا واسطة معقولة له ، والتي لتلك^(٤) بلا واسطة معقولة له^(٥) ، والتي يلزم من اجتماعها معقولة له . فيكون العالم العقلي معقولا لها . وهو الحياة العقلية التي بيّن أمرها في كتبه^(٦) ، وأنها أفضل كل^(٧) حياة وألذّ كل حياة . فإن^(٨) اللذات الحسية والنطقية كلها قاصرة عنه ، فقال : « في العالم العقلي » ، [١٤٦ ب] أي في عالم التجرد^(٩) من العلائق المادية لا يخاطبها ولا يلتفت إليها ولا يلبس شيئاً من أحوالها . وقال : « ثابت فيه دائماً^(١٠) لا يزول عنه » ، أي^(١١) ليس هذا التجرد والتفرد يكون وقتاً دون وقت ، بل دائماً ، لأن سببه هو الاستغناء بالكمال الأول^(١٢) في الوجود عن كمال يطلب من بعد ثابت دائم^(١٣) ، ولا مرتبة له يطلبها ولا كمال بنحوه ولا يشترق غير ما حصله له^(١٤) .

(ح) قال : « وكل جوهر عقلي » ، أي من حيث هو جوهر مستغنٍ عن أن يقوم بالمادة ، « يناله شوق » ، أي يحتاج أن يحصل شيء غير حاصل له ، « فذلك الجوهر بعد الجوهر الذي هو عقل فقط » ، أي من حيث ليس واحداً للكمال^(١٥) في أول ما به يتجوهر فهو في درجة ثانية ، أي لا يكون عقلياً صريحاً في قوام ذاته وفي كمال ذاته الذي يتلو قوامه ؛ بل وإن كان من حيث ذاته مجرداً عن المادة ، فإنه في حيث كمال ذاته الذي يكون له بعد ، ما لم يكن يحتاج إلى مادة . وأما البرهان على ذلك فقد صح^(١٦) ، وهو أن كل حالة تكون بعد ما لم تكن فإنها تتعلق بالحركات الجسمانية وتنسب إلى الحركة المستديرة ، فإن^(١٧) ذلك البرهان لم يتم من حيث إن التجرد والتغير جسماني ، بل من حيث هو تجديد^(١٨) وتغير . وإذا كان كذلك لم يجوز أن يكون مثل هذا الجوهر الذي ليس له كماله^(١٩) مع أول تجوهره ، عقلياً

(ج) : شرح الفقرة : « وكل جوهر عقلي له شوق ما » ، فذلك الجوهر بعد الجوهر الذي هو عقل فقط لا شوق له . وإذا استناد العقل شوقاً ما ، سلك بذلك الفوق إلى سلك ما « (س . س . الخ) .

- (١) حالها له (٢) هذه الجواهر (٣) كمال (٤) لذلك
 (٥) له : ناقصة في ت (٦) قد أمرها في فته (٧) كمال (٨) فإن
 (٩) التجرد من (١٠) دائم (١١) إذ (١٢) وهو الاستكمال بالكمال في الوجود عنه كمال
 (١٣) ودائم (١٤) حصل له (١٥) واجد الكمال (١٦) صحح
 (١٧) قال : ذلك ... (١٨) مجدد (١٩) كمالاً ، لأنه مع أول تجوهره

صرفاً أى مجرداً عن المادة وعلاقتها من كل وجه . فإذا استفاد العقل شوقاً كان طلبه لما يشاق إليه فى قبيل^(١) غير قبيل العقل . فإن قبيل العقل قبيل جلى ساطع مبذول إنما يحصل فيضه للشئ بسبب أنه لا شك ولا^(٢) نقص فى جوهره ، فإن كان يمكنه أن يعدم^(٣) ذلك النقص وكان له أن يشاق إلى مفارقتها^(٤) ، لزم ضرورة أن يطلب ذلك من حيز التنوير ، لا من حيز الثبات^(٥) فإن حيز الثبات لم يبخل عليه بإزالة النقص قصداً ، بل لتصور فيه ، واحتياج منه إلى صفال يحصل له فى جناب آخر .

(د) قوله : « يَرَاهَا^(٦) فى العقل » ، تحريف : فإن النفس لو كانت رأيت العالم العقلى لكانت^(٧) استكملت ، لأن رؤية الشئ^(٨) هو قبول صورته ؛ ولكن منزاه إلى رؤية الأشياء التى فى العقل ، أى^(٩) يشاق إلى أن يراها فى العقل . وبالجملة ، فإن الشوق^(١٠) يكون جملةً غير مُفصَّلة ، كمن يشاق إلى الجماع ولم يعرفه ولا جرب لذته ، وكالحيوانات الغير الناطقة فى ذلك فإنها^(١١) نشاق إلى جملة لا تفصل إلا عند النيل .

(هـ) أى احتاج إلى أن يصير مافيه بالقوة من الاستكبر بالصور العقلية موجوداً بالفعل .
(و) يجب أن يقال : ويشتد شوقه إلى العالم الحسى ، لما بينا^(١٢) من أنه العالم الذى فيه يطلب التجرد^(١٣) .

(ز) أى < أن > النفس شئ عقلى مجرد الذات عن المادة ، قد صارت له صورة

- (د) : « ولا يبقى فى موضعه الأول لأنه يفتاق إلى الفصل كثيراً ولذ زين الأشياء التى رآها فى العقل » (س . س ٧ الخ) .
(هـ) : « كذلك العقل إذا تصوّر بصورة الشوق اللشق إليه < احتاج > لى أن يخرج إلى الفصل بما فيه من الصورة » (س . س ٩ الخ) .
(و) : « ومحرص على ذلك حرصاً شديداً ويشغض فيخرجها إلى الفعل لشوقه إلى العالم الحسى » (س . س ١٠ - ١١) .
(ز) : « فالنفس إذاً إنما هى عقل تصوّر بصور الشوق » (س . س ١٢ - ١٣) .

(١) قبل — كذلك فى بقية ما ورد فيه هذا اللفظ فى هذين السطرين
(٢) لا يقبل ولجب قسم ... (٣) يعدم (٤) مفارقتها
(٥) أن يطلب ذلك من حيز الثبات فإن حيز الثبات ... (٦) وأما فى ...
(٧) كانت (٨) للمعنى (٩) أى أنه يراها (١٠) التنشوق
(١١) ذلك لأنها تشاق... (١٢) من: نالصة (١٣) التجرد (١٤) الزيادة عن ن

شوق إلى العالم الحسى . فبها^(١) صارت له هذه الصورة — وبها تتصل بالعالم الحسى — تكون نفساً ؛ وأنها إنما هي نفس لأنها كمال نفس طبيعى آلى .

(ح) أى أن النفس قد يكون ما تُستكمل به مما^(٢) تشوقُ إليه أمراً كلياً ، وقد يكون أمراً جزئياً . فإن كان أمراً كلياً صير^(٣) صورته الكلية بالفعل وتصرف فيه تصرفاً كلياً من غير أن يفارق عالمها العقلى الكلى ، أى أن هذا العقل للنفس وإن كانت^(٤) فى البدن بوجه ما يصح بذاتها ومن حيث تتصل بالعقول الفعالة ، غير مفارق لها ، أى بالإقبال نحو غيرها . وإن [١٤٧] كان ذلك الشوق إلى الأشياء الجزئية التى هى صور فى مواد^(٥) محاكية للصور الكلية زينتها النفس وزادتها نقاء وحسناً ، وسائر ذلك^(٦) . أى أن النفس يزيدنا حسناً بما يجردنا التجريدات المذكورة فى كتب «النفس» و«الحس والحسوس» . وأفضل ذلك التجريد العقلى الذى يتشرف^(٧) عنها اللواحق المادية والأشياء التى هى فيها كالغطاء ، لأنها تظن أنها من^(٨) جواهر تلك الصورة^(٩) ولا تكون ؛ مثل أحوال محسوسة تظن أنها من حقيقة الأشياء فيها^(١٠) ، ولا تكون كذلك ، بل النفس الناطقة تنزهها عن تلك^(١١) القشور وتجردها^(١٢) عن اللواحق^(١٣) القريبة وتتصرف فيها تصرفاً أفضل من تصرف العالم القريبة^(١٤) التى هى^(١٥) بحسب ما ذكرها هنا للأجرام السماوية . وذلك أن العلة القريبة^(١٦) أصقت الصور بمواد ولواحق للمواد ، لكنه^(١٧) يجب أن تعلم أن نصيب الأجرام السماوية الإعداد والتهيئة والتدرج ؛ وكما أن^(١٨) الصور النوعية فائضة من المبادئ الغير الجسمانية ،

(ح) : « غير أن النفس ربما اشتافت شوقاً كلياً وربما اشتافت شوقاً جزئياً . فإذا اشتافت شوقاً كلياً صوّرت الصور الكلية فعلاً ، ودبرتها تدبيراً عقلياً كلياً من غير أن تفارق عالمها الكلى . وإذا اشتافت إلى الأشياء الجزئية التى هى صور تصورها الكلية ، زينتها وزادتها نقاءاً وحسناً وأسلت ما عرض فيها من خطأ ، ودبرتها تدبيراً أعلى وأرفع من تدبير علةا القريبة التى هى الأجرام السماوية » (س ٥ س ١٣ الخ) .

- (١) فيما قد يكون نفساً (٢) بما (٣) صورت (٤) كان
 (٥) مواد : ناقصة (٦) وصار ذلك إلى أن
 (٧) بغير (٨) فى (٩) الصور (١٠) فيه لا تكون ...
 (١١) ذلك (١٢) تجردها (١٣) القون (وفى هامشها : السكون)
 (١٤) القريبة (١٥) تكون (١٦) ولكنه (١٧) تصل
 (١٨) فى م : وكال الصور... التصحيح عن ت

إلا أنه إنما ذكر الأجرام السماوية لأنها هي التي تلحق بتلك الصورة فيما يحصلها من تأثير القشور المادية . وأما المبادئ الغير الجسمانية فإنما تفيض منها الصور على قياس ما هي فيها ، لكن إذا اتصلت بالتمثل^(١) السواوي خالطت قرائن لم يكن منها بد ، وقد تتأدى^(٢) إليها الأفعال والانفعالات المتصلة بين الأمور السماوية والأرضية حين صار لكل شيء منها نصيب بحسبه .

(ط) قال : هي مفارقة للبدن عند انتقاضه وتحلله ، أي النفس الإنسانية^(٣) التي هي الأصل ولها هذه < القوى >^(٤) : فإن الصحيح أن للإنسان ولكل حيوان نفساً واحدة ، ولها قوى عدة ، وأنها أصل^(٥) لانبعاث القوى . وأما أن القوى تبقى معها ، فهو بحث آخر .

(ي) أي أن النفس النقية الطاهرة التي لم تتدنس ولم تنسخ بأوساخ البدن فإنها إذا فارقت البدن رجعت إلى عالمها بأهون سعى . أقول : إن النفس لصقت بالبدن ليكون لها الزينة^(٦) التي تختص بالأمور العقلية ، وهو الزينة^(٦) العقلية ، وليكون لها إمكان اتصال بالجواهر^(٧) العالية التي لها اللذة الحقيقية والجمال^(٨) الحقيقي والبهاء الحقيقي ، فسبيل النفس أن تجعل البدن والآلات البدنية مكاسب يكتسب بها السكال الخاص بها فقط^(٩) . ومن المعلوم أن اشتغال^(١٠) النفس بالجانب الأدنى يصدده عن الجانب الأعلى ، كما أن إقباله على الجانب الأعلى يصدده عن الجانب الأسفل ؛ فإن النفس ليست بمخالطة^(١١) للبدن حتى يكون البدن بالمخالطة يصددها^(١٢) عن السكال العلوي إذا^(١٣) لم يقع استعمالها على الوجه الذي ينبغي ، بل بهيئة عرض للنفس من

(ط) : فإن الأتس كلها حية ، انبعثت من بدء واحد ؛ إلا أن لكل واحد منها حياة تليق به وتلائمه ، وكلها جواهر ليست بأجرام ولا هيل التجزئة . فأما غس الإنسان فإنها ذات أجزاء ثلاثة : نباتية وحيوانية وعقلية ، وهي مفارقة البدن عند انتقاضه وتحليله ، (س ٦ س ١٤ الخ) .

(ي) : « غير أن النفس النقية الطاهرة التي لم تتدنس ولم تنسخ بأوساخ البدن ، إذا فارقت الحس » ، فإنها سترجع إلى تلك الجواهر سريراً ولم تلبث « (س ٦ س ١٧ - س ١٩) .

- (١) في م : التمهيد ؛ والتصحيح عن ت
 (٢) قد تأدى
 (٣) انتقاضه وتحلله الإنسانية
 (٤) في م : أصل القوى لانبعثت القوى
 (٥) في م : أصل القوى لانبعثت القوى
 (٦) في م : أصل القوى لانبعثت القوى
 (٧) الجواهر (٨) السكال
 (٩) ومن المعلوم اشتغال بالجانب ...
 (١٠) ومن المعلوم اشتغال بالجانب ...
 (١١) بمخالطة
 (١٢) يصددها (١٣) أو

الإقبال . فإذا صارت النفس بدينية وتمكنت فيها هيئات انقيادية للأموال البدنية من الشهوة والغضب وغير ذلك بل صارت هذه الهيئات ملكات فيها ، كانت النفس بعد البدن على الجملة التي كانت في البدن ، فتكون مصدودة^(١) عن العالم العلوي : ويعنى بالأوساخ زوائد رديئة رذيلة^(٢) غير طبيعية ولا مناسبة تازم الشيء الذي هو بالقياس إليها نقي . فإذا فارقت النفس البدن وهيأتها استعلانية^(٣) ، بقيت متصلة بالعالم الأعلى ، لابساً الجمال الأبهى ، منقطعةً عن العالم الذي كانت فيه .

(يآ) أى إذا فارقت البدن لم تتصل إلا بتعب شديد أى [١٤٧ ب] : تقاسى عذاباً شديداً كبيراً حتى^(٤) ينمحي عنها كل دنس ووسخ يعلق بها من البدن لأنها إنما تستبقى^(٥) بالأفعال الرديئة^(٦) . فإذا تعطلت جاز أن يبطل ، بل وجب . فإن قال قائل : كما أن الهيئات والكمالات التي تتحدث للنفس لا تتم إلا بالبدن على ما ادعيتهم وبينتم ، فكذلك^(٧) بطلان الهيئات لا يكون إلا بالبدن ، فإن الشيء لا يبطل بذاته ؛ وليس حكم البطلان إلا بحكم التجدد ، فإننا نعلم أن سبب عدمه بعد ما كان موجوداً إما أن يكون هيئة النفس الناطقة المفردة بطبيعتها التي تخصها عند اختلاط البدن ، أو سبب من الأسباب التي من خارج ، من الأسباب القائمة التي ليست على سبيل التجدد^(٨) أو سبب من الأسباب المتجددة ؛ أو تكون تلك الهيئة لا تبطل أصلاً . ولو كانت العلة في ذلك هيئة النفس الناطقة أو شيئاً من العلة القائمة ، لوجب أن تكون النفس كما تجرد عن البدن تتخلص عن تلك الأوساخ ولا يكون لتزكيتها^(٩) وهي في البدن ورياضتها وهي متعلقة بهذا العلم — فائدة : بل سواء كانت وسخة أو نقية مخالطتها عند المفارقة واحدة . وذلك أنه لا يجوز أن يحصل للأوساخ من نفسها ضعف بلا علة ولا للتأثيرات فيها قوة جديدة بلا علة ، بل إذا لم يكن تجدُّدٌ حالٍ كانت الأمور كما

(يا) : • وأما التي قد اتصلت بالبدن وخضعت له وصارت كائنها بدينية لشدة انتماسها في لذات البدن وشهوته ، فإنها إذا فارقت البدن لم تصل إلى عالمها إلا بتعب شديد حتى تُتَلَقَّى عنها كلِّ وسخ ودنس علق بها في البدن « (ص ٧ س ١ الخ) .

- | | |
|-------|------------------------|
| (١) | صموده — وهو تحريف ظاهر |
| (٢) | رذلة |
| (٣) | استثنائية |
| (٤) | حتى : ناقصة |
| (٥) | تستبقى |
| (٦) | وإذا |
| (٧) | كذلك |
| (٨) | وأى |
| (٩) | ولا يكون له كسبها |

هي و بقيت ثابتة . فيجب إذن أن يكون التنقي عن الأوساخ لا يتأخر عن مفارقة النفس البدن . فإذا كان السبب فيه شيئاً من أسباب التجدد فلعله التناسخ في بدن آخر . لكنه إن كان في أبدان البهائم والسباع ، فالأولى أن تكون مثل هذه الأبدان أشد تأكيداً للأوساخ لا ماحية لها . فإن كان بدن آخر من أبدان الناس ، فالحال في ذلك البدن كالحال في هذا البدن^(١) . وهل للأغلب الأكرهى إلا أن يغلب القوى الحسية في الأبدان ١٩ والطبيعة لا تعلق أعراض المصالح بالأموال التي لا تكون بالتساوى أو بالأقل . وإن كان سبب التجدد حركات سماوية أو أموراً أخرى تتعلق بالحركة ، فيصير^(٢) الشيء البريء عن المادة مصكوكاً^(٣) عن الحركات الجسائية من غير أن يكون له ذلك بتوسط مادة يشاركها . فلعل الحق هو أن تلك الهيئات تبقى في النفوس راسخة لا تبطل أصلاً . والجواب عن ذلك إحالة على « الحكمة للشرقية » .

(يب) ^(٤) قال : « ثم ترجع إلى عالمها الذي خرجت منه » ، أى تبقى مختصة بجمة عالمها الذي منه ابتدأ وجودها من غير أن تهلك أو تبيد . قال : « ولا يمكن أن يعرض الإفساد لآنية من الآنيات التي مكانها عالم التجرد عن المادة والثبات لأن تلك الآنيات آنيات بالحقيقة » ؛ أى ليس يخالطها المادة فتخالطها ما^(٥) بالقوة في جوهرها الموجود لها . قال : « لأنها آنيات لا تدثر ولا تبيد ، كما قلنا » ، أى من أن قابل الفساد ذو مادة . غضب الله هو الوقوع بالمد عن الاتصال بملكوته الأعلى الذي هناك القبطة العليا والبهجة الأوفى^(٦) . وحرصهم على أن يستغفروا هو لتأديبهم بالهيئات الفريية المضادة واشتياقهم إلى أصدادها . فأما الترحم على الموقى فهو من جنس استمداد الفيض الإلهى بالأدعية . وتطلب من « الحكمة للشرقية » .

(يب) : « ثم هي ترجع إلى عالمها الذي خرجت منه من غير أنها تهلك وتبيد ، كما ظن أناس ، لأنها متعلقة ببدنها وإن بدت منه ونأت . ولم يكن أن يهلك آنية من الآنيات لأنها آنيات حق لا تدثر ولا تهلك كما قلنا مزاراً » (س ٨ س ٤ الخ) .

- (١) كالحال في هذا البدن : ناقصة (٢) فيصير (٣) سك الباب : أغلفة ، أى بمنوعاً
(٤) الترقيم يختلف في النسخين هنا ، ففي ت رقم : يا (٥) ما : ناقصة
(٦) يمكن أن تقرأ في ت : الأولى

(يَجَ) قال: « حُجِبَتِ الفِكرَةُ ^(١) عَنِ ذلكِ النُّورِ والبهاءِ » ، أقول إنَّ صريحَ التَّجريدِ والإقبالِ على الحقِّ ^(٢) مَتَّوْنٌ بالنقصِ عن الوصولِ إليه [١١٤٨] ، فكيف إذا لمَحَّ ^(٣) في الذَّهْنِ غيرَ الذي تتوصَّلُ منه إليه ؟ وذلكَ التَّعْيِيرُ هو المبادئُ المطلوبةُ للفِكرَةِ . فإنَّ النفسَ إذا اشتغلتْ بشيءٍ انصرفتْ عن غيره وُحُجِبَتِ عنه وإنَّ كانتِ الفِكرَةُ ^(٤) <عنه> قد تنهَجُ سبيلاً إلى كثيرٍ من إدراكِ معنى الرُّبُوبِيَّةِ . لكنَّ الإدراكَ شيءٌ ، والمشاهدةُ ^(٥) الحَقَّةُ شيءٌ ، والمشاهدةُ الحَقَّةُ تاليةٌ ^(٦) للإدراكِ إذا صرفتْ الهمةَ إلى الواحدِ الحقِّ وقُطِعَتِ عن كلِّ خالِجٍ وعائقٍ به ينظَرُ ^(٧) (وخلَّج = فَطَمَ) إليه ، حتَّى كانَ مع الإدراكِ شعورٌ بالمدرَكِ من حيثِ المدرَكِ المناسبِ للذِّبِذِ الذي هو بهجةُ النفسِ الزَّكِيَّةِ التي هي في حالها تلكَ ، والمُخَلَّصَةُ ^(٨) عن كلِّ عِجْنةٍ ، الواصلةُ إلى العَشِيقِ ^(٩) الذي هو بذاته عَشِيقٌ ^(١٠) ، لا من حيثِ هو مدرَكٌ فقط وممقُولٌ ، بل من حيثِ هو عَشِيقٌ ^(١١) في جوهره . ولما كانَ الإدراكُ قد نَحَجِبُ عنه الشَّوَاغِلُ ، فكيفَ المشاهدةُ الحَقَّةُ ! وأقولُ إنَّ هذا الأَمْرَ لا يَنْبَثُكُ عنه ^(١٢) إلاَّ التَّجربةُ ، وليسَ مما يعقلُ بالقياسِ ، فإنَّ ^(١٣) في كلِّ واحدٍ من الأُمُورِ الحسِيَّةِ بل أكثرَ ما يدركُ منها بالقياسِ ^(١٤) ، وخواصُّ أحواله تعلمُ بالتَّجربةِ ، وكما أنَّ الطَّعْمَ لا يلحقُ بالقياسِ وكذلكَ كنهَ اللذاتِ الحسِيَّةِ ؛ بل أكثرَ ما يدركُ منها بالقياسِ إثباتها المَبْهَمِ ^(١٥) عن التَّفْصِيلِ ، كذلكَ في اللذةِ العقلِيَّةِ وكنهَ أحوالِ المشاهدةِ للجَمالِ الأعلىِ إنَّما يعطيكُ القياسُ منها أنها أفضلُ بهجةٍ . وأما خاصيتها فليسَ يَنْبِيئُكُ إلاَّ المباشرةُ وليسَ كلُّ بَمُبَيِّنَةٍ ^(١٦) لها .

(يد) الجزء في التعارف الظاهر يراد به ما يقابل به معنى ما من خير وشر يكون

(يج) : « فإذا مرت في عالم الفكرة والرؤية ، حُجِبَتِ الفِكرَةُ عَنِ ذلكِ النُّورِ والبهاءِ » (س ٨
س ١٤ - س ١٥) .

(يد) : « وتذكرت عند ذلك ارقطيلوس ، فإنه مر بالطلب والبحث عن جوهر النفس والمحرص على الصمود إلى ذلك العالم الشريف الأعلى . وقال : إن من حرص على ذلك وارتقى إلى العالم الأعلى جوزي بأحسن الجزاء اضطراباً » (س ٩ س ٣ - س ٥) .

- (١) الفكر (٢) مملوء (٣) صنع في الذكر
(٤) الزيادة عن ت (٥) والمشاهدة الحقة شيء : ناقصة (٦) ثابتة
(٧) في م: نظراً ، والتصحیح عن ت (٨) كالمخلص (٩) عشق (١٠) عنه : ناقصة
(١١) في : ناقصة (١٢) والأُمُورِ العقلِيَّةِ أحوال تعلم بالقياس وخواص
(١٣) المهم عن التفضل كذلك كنه اللذة العقلية (١٤) يسر لها

بإزائه وفي هذا الموضع فقد جعل السعى تكلف النفس الإعراض عن عشيقها الأول الذى هو البدن منبهاً للعشيق الحقيقى ، وذلك فى أول الأمر جُشمة^(١١) ما يحتاج إلى رياضة حتى يصير كالفريزة فتكون السعادة الأخروية^(١٢) جزءاً بإزاء هذا السعى .

(يه) قال : « فلما أخطأت » ، أى لما كانت ناقصة^(١٣) لم يمكن أن يوجد أول وجودها إلا كذلك ؛ « سقطت » أى احتاجت^(١٤) أن تنزل مثلاً عن مكانها متصلة بالعالم الحسى . قال : « وإنما صارت فى هذا العالم فراراً من سخط الله > تعالى <^(١٥) أى فراراً من أن تكون ناقصة الجوهر^(١٦) فتبقى بعيدة عن عناية الله > تعالى <^(١٧) . التأويل فى ذكر بعضهم للتناسخ^(١٨) أن النفس الرديئة بعد^(١٩) مفارقة البدن تكون فى هيئات بدنية رديئة ؛ وإنما يُشتر بأذاها^(٢٠) حينئذ ، فتكون كأنها معادة إلى البدن وربما^(٢١) كان ذلك يتخيل^(٢٢) إليها نوعاً من التخيل قد أشير إليه^(٢٣) فى كتبه .

(يو) كأنه يقول : إن النفس إنما صارت إلى هذا^(٢٤) العالم رحمة من الله على هذا العالم وتزييناً له ، بأن تكون فيه حياة وعقل . فإنه ما كان يكون هذا العالم متقناً^(٢٥) الإبتقان الثام وقد نحس^(٢٦) ما هو ممكن من الحياة العقية . وإذا > كان < ذلك يمكننا لها ، وجب أن يفيض من العناية الإلهية التى هى جود محض ، ثم لم يمكن أن يكون لأجزاء^(٢٧) هذا العالم حياة عقلية ولا نفس لها ، فلذلك أسكن^(٢٨) فيها النفس لئتم^(٢٩) به هذا العالم وليكون فيه^(٣٠) من كل شىء مما فى العالم العقلى ما يمكن ، أى فتكون للمادة الجسمية

(يه) : « وأما أنبادوقليس فقال إن الأئس إنما كانت فى السكان المال العريف ، فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم » (س ٩ س ٩ — س ١٠) .

(يو) : « وإنما صار هو أيضاً إلى هذا العالم فراراً من سخط الله تعالى » (س ٩ س ١٠ — س ١١)

(يو) : ذكر أفلاطون هذا العالم ومدحه ، فقال إنه جوهر شريف سعيد ، وإن النفس إنما صارت =

- (١) لم نجد هذا المصدر فى كتب اللغة ، ولعلها فى الأصل : جشامة . وقت : جسية
 (٢) فى م : الأخيرة ؛ والذى أثبتناه عن ت (٣) أى لما كانت أى لما كان . وهو تحريف
 (٤) م : احتاج ، والثبت عن ت (٥) الزيادة عن ت (٦) الذات
 (٧) التناسخ (٨) بد : ناقصة
 (٩) بإزائها (١٠) وإنما (١١) يتخيل (١٢) أشير به فى كتب
 (١٣) هذه . والكلام ساقط بعدها حتى قولى متقناً (١٤) مستغنى (١٥) ما هو له من
 (١٦) الأجزاء (١٧) سكن (١٨) تليز (١٩) منه فى

فيه مصورا بصورة هي محاكية للصورة العقلية الحقة التي في عالم العقل على ما يمكن ، وأن يكون لها ضرب من الحياة كاهناك ، وأن يكون فيها منشأ حياة عقلية كما هناك .

(يز) نِعْمَ ماحكم بأن جعل مبدأ الحق المقول والشيء الموجود في المحسوس وهو الوجود الجرماني ، واحداً وهو الحق الأول ؛ ونِعْمَ ما قال : « إن الخير لا يليق بشيء ... إلا به » لأن الخير في كل شيء هو كونه على أتم أنحاء وجوده الذي يخصه . وكل شيء [١٤٨] باعتباره ^(١) في نفسه مقطوعاً عنه الاعتبار ^(٢) المتعلق بالأمر الإلهي ، مستحق للبطلان وهو غاية الشر ؛ وإنما يأتيه الوجود والخير الذي يخصه ، منه . فكل ^(٣) شيء كأنه خُلِطَ من شر وخير : فإنه باعتبار نفسه ناقص لاخير له ، وباعتبار الأول مستفيد للخير بحسب منزلته ومرتبته . والأول وجوده وكاله وعلوه وبهاؤه من ذاته لا يشوبه شيء آخر ، وغيره لا يخلو من أحد حالين : إما أن يكون تارة بالقوة على كاله وتارة بالفعل ؛ وإما أن يكون أفضل من هذا ، فلا يكون له الكون بالفعل من ذاته بل من غيره ، فيكون ليس له الكون بالفعل بكل اعتبار ومن كل جهة ، بل إذا اعتبر بذاته لم يكن له الكون بالفعل ، ولا أيضاً كان ممتناً فيكون الذي يلزمه باعتبار ذاته الإمكان ، وهو قوة ما بوجه آخر ، إلا أنه قُرِنَ بإمكانه وجوباً من غيره . ولا تناقض بين ^(٤) كون الشيء ممكناً بحسب ذاته واجباً من غيره ^(٥) . وأما الأول فواجب من نفسه ، عزّت قدرته .

في هذا العالم من فعل البارئ الخبير . فإن البارئ لما خلق هذا العالم أرسل إليه النفس وصيرها فيه ، ليكون هذا العالم حياً ذا عقل ، لأنه لم يكن من الواجب ، إذا كان هذا العالم عطيلاً ممتناً في عاية الاتقان ، أن يكون غير ذي عقل . ولم يكن ممكناً أن يكون العالم ذا عقل وليست له نفس . فلهذه العلة أرسل البارئ النفس إلى هذا العالم وأسكنها (في الأصل الطوبوع : وأمكنها) فيه ثم أرسل أنفسنا فنكثت في أبادتنا ليكون هذا العالم كاملاً (س ١١ ص ١ وما يليه) .

(يز) : « إن علة الأنبيات الحقة التي لا أجرام لها ، والأشياء الحسية ذوات الأجرام ، واحدة ، وهي الأنية الأولى الحق ، ونسب ذلك البارئ الخالق عز اسمه . ثم قال (أي أفلاطون) : إن البارئ الأول الذي هو علة الأنبيات العقلية الدائمة والأنبيات الحسية الدائمة ، وهو الخير المحض ، والخير لا يليق بشيء من الأشياء إلا به » (س ١٢ ص ١٠ وما يليه) .

(٣) وكل

(٢) والاعتبار

(١) باعتبار

(٥) من غير ذاته

(٤) من

(يح) أقول: إن صدور الفعل^(١) عن الحق الأول إنما يتأخر عن البدء الأول لا بزمان، بل بحسب لذات على ما صحح في الكتب. لكن القدماء لما أرادوا أن يعبروا عن الطية، وافترضوا إلى ذكر القبليّة، وكانت القبليّة^(٢) في اللفظ تتناول الزمان، وكذلك في المعنى عند من لم يتدرب — أوهمت عباراتهم أن فعل الأول الحق فعل زمانى، وأن تقدمه تقدّم زمانى. وذلك باطل.

المقالة والميمر الثاني

(أ) سأل: «إن النفس إذا رجعت إلى العالم العقلى، فأتقول؟»، أى ما تحصله بالفعل؛ «وما تذكر؟» أى تسترجع شيئاً غائباً عن الذهن. فنقول إنها إذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقة إلا بمالمها فإنما يجوز^(٣) أن يكون فيها بالفعل والرأى وسائر ما يفعل، ما يلبق بذلك العالم الذى هو عالم الثبات والسكون بالفعل، وهو عالم اتصال النفس بالمبادئ التى فيها هيئة الوجود كله فينتش به فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتم حتى يحتاج إلى أن يفعل ضللاً ينال به كمالاً، ويقول قولاً ينال به كمالاً^(٤). وذلك هو الفسك والذكر^(٥) ونحوه، فإنها تُنتَقَشُ بنقش الوجود كله فلا تحتاج إلى طلب لنقش آخر فلا تصرف فى شيء ما^(٦) عما^(٧)

(يح) : « وما أحسن وما أصوب ما وصف الفيلسوفُ البارى تعالى ذ قال إنه خالق العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء كلها ! غير أنه ينبغي لسامع قول الفيلسوف أن ينظر فيتوهم عليه أنه قال إن البارى تعالى إنما خلق الخلق فى زمان . فإنه وإن توهم ذلك عليه من لفظه وكلامه ، فإنه إنما لفظ بذلك لإرادة أن يبيع عادة الأولين . فإنه إنما اضطر الأولون إلى ذكر زمان فى بدء الخلق لأنهم أرادوا وصف كون الأشياء ، فاضطروا إلى أن يدخلوا الزمان فى وصفهم السكون وفى وصفهم الخلق التى لم تكن فى زمان البتة » (س ١٣ س ١١ الخ) .

(١) : « إن سأل سائل فقال: إن النفس إذا رجعت إلى العالم العقلى وصارت مع تلك الجواهر العقلية، فما الذى يحوّل وما الذى تذكر؟ قلنا إن النفس إذا صارت فى ذلك المكان العقلى إنما تحول وترى وتفعل ما يلبق بذلك العالم الصريف. إلا أنه لا يكون هناك شيء يضطرها أن تفعل وتفعل » (س ١٤ س ١١ — س ١٥) .

- | | |
|---------------------------------|--|
| (١) العقل | (٢) وكانت القبليّة : ناقصة |
| (٣) فإنه يجوز... الذى : ناقصة | (٤) ويقول قولاً ينال به كمالاً : ناقصة |
| (٥) الفكر ناقصة ، والذكر: مكررة | (٦) بهىء |
| (٧) شيء مما كان ... | |

كان في هذا العالم وفي تحصيلها على هيأتها^(١) الجزئية طالبا لها من حيث كانت جزئية . ولا يجوز أن تنالها من حيث إنها جزئية ، فقد علم أن النفس بمجرد ذاتها لا تباشر المعاني من حيث هي^(٢) جزئية ، والنفس الزكية تُعْرِضُ عن هذا العالم وهي متصلة بمدُّ بالبدن ولا تحفظ ما يجرى فيه عليه ، ولا أحببت أن تذكره : فكيف الفائز <ة>^(٣) بسعادة التجرد المحض مع الاتصال بالحق !

(ب) العالم الأعلى في حيز السرمد والدهر هو عالم ثباتي ليس عالم التجدد الذي في مثله يتأتى أن يقع الفكر والذكر ، إنما عالم التجدد عالم الحركة والزمان . فالمعاني العقلية الصرفة والمعاني العقلية التي تصير جزئية مادية كلها هناك بالفعل ، فكذلك حال أنفسنا^(٤) . والحجة في ذلك أنه لا يجوز أن تقول إن صور المقولات حصلت في الجواهر التي في ذلك العالم على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول ، وقد بين ذلك فلا يكون هناك انتقال من حال إلى حال حتى إنه لا^(٥) يقع أيضا للمعنى الكلي تقدم زماني على المعنى الجزئي كما يقع ههنا حين تُكْتَسَبُ المعلومات «فيحصل الكلي أولا، ثم تأتي الحال الزمانية <ف> يحصل التفصيل» ، بل يكون العلم بالمجمل من حيث هو مجمل ، والمفصل من حيث هو مفصل معا ، لا يفصل بينهما الزمان . وإذا كان هكذا في الجوهر الذي هو كالتخام ، فكذلك هو في [١٤٩] الجوهر الذي هو كالشمع : فإن نسبة الجوهر الذي هو كالشمع حين ترتفع^(٦) العوائق إلى الذي هو كالتخام نسبة واحدة فلا^(٧) يتقدم فيها انتقاش عنه ولا يتأخر آخر ، بل الكل معا . ونقول إن كل شيء ، كليا كان أو جزئيا ، تحصل صورته في هذا العالم ، وكل جزئي فإنه مدرك هناك على الجهة التي لزمته من أسبابه ، وهي جهة تجعل الجزئي كليا — قد بين

(ب) : « إن كل علم كائن في العالم الأعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان ، لأن الأشياء التي في ذلك العالم كونت بغير زمان . فلكل صارت النفس لا تكون بزمان . ولذلك صارت النفس تعلم الأشياء التي كانت تفكر فيها ههنا أيضا بغير زمان ، ولا يحتاج أن تذكرها لأنها كالمشي الحاضر عندها . فالأشياء العلوية والسفلية حاضرة عند النفس لا تغيب عنها إذا كانت في العالم الأعلى » (س ٥ س ١٨ — س ١٦ س ٤) .

- | | | |
|-----------------------------|-------------|------------------|
| (١) ثباتها — وهو تحريف | (٢) هو | (٣) الزيادة عن ت |
| (٤) الفساد — وهو تحريف | (٥) إنه يقع | (٦) ترفع |
| (٧) م : ولا ، والتصحيح عن ت | | |

ذلك وبين أنه لا بأس من أن تكون معلومات غير متناهية ، فإن امتناع غير التناهي إنما يكون في أشياء مخصوصة .

(ح) إن السائل سأل فقال : إنك لم تثبت في القضية أن العقل يعقل كل شيء من ذاته ، ولعله يعقل أشياء^(١) أخرى لا من ذاتها بل من ذات تلك الأشياء ؛ وما المانع < عن >^(٢) أن يكون هذا هو العقل أيضا ، وإن لم يكن التقدم والتأخر في ذلك زمانيا ؛ فأجاب^(٣) فقال : إن العقول الفعالة تعقل جميع الأشياء من ذاتها كما تعقل المعلولات^(٤) عن عللها الموجبة لها . فإن الشيء إنما يعقل وجوده من جهة ما يجب وجوده ، إلا وجود المبدأ الأول الحق : فإنه لا يمكن أن تكون العقول الفعالة تعقل ذواتها^(٥) ، فتجب عن عقولها ذواتها وجوب المبدأ الأول ، فإن وجوب المبدأ الأول ليس عن ذواتها بل وجوب ذواتها عنه . بل يجب أن يكون عقلا للمبدأ الأول لها هو^(٦) من جهة تجبى المبدأ الأول لها . فإذا تجلت لها عقلته ، وعقلت ذاتها ، وعقلت كل شيء في الدرجات الثالثة . لكن لقاتل أن يقول : إن العقل الفعالة إذا عقل^(٧) من ذاته أن وجوبه من غيره ، عقل المبدأ الموجب له على سبيل يشبه سبيل الاستدلال ، وهو عكس البرهان ، فجاز من هذه^(٨) السبيل أن يعقل من ذاته المبدأ الأول . فنقول : إنه إن كان كذلك فالتصرف^(٩) الذي استعمله من الحركة صحيح ، لأنه إذا عقل وجود ذاته^(١٠) عن غيره ، ووجود ذاته هو عقلته ، فتكون عقلته تلك عن غيره ، فيكون^(١١) نائلاً — لكونه عقلا — ذلك العقل عن غيره . وأما وجوده عقلا لشيء بعده فليس يكون إلا عن ذاته ، لأن كونه عقلا لشيء بعده معلول لكونه عقلا لذاته ، لأن عقلته في ذاته علة لعقلته^(١٢) في غيره ، إذ ذاته الذي

(ج) : • فإن قال قائل : إن العقل إذا لم يرد علم الشيء ولم يلق بصره على شيء ، فلا محالة أنه فارغ خال عن كل شيء . وهذا محال ؛ لأن من شأن العقل أن يعقل دائماً ؛ وإن كان يعقل دائماً فإنه لا محالة يلقى بصره على الأشياء دائماً . فلا يكون هو ما هو بالفعل أبداً . وهذا فيصح جدا . قلنا : العقل هو الأشياء كلها كما قلنا مراراً . فإذا عقل العقل (في الطبوع : فإذا العقل) ذاته ، فقد عقل الأشياء كلها . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن العقل إذا رأى ذاته فقد رأى الأشياء كلها ، يكون هو ما هو بالفعل لأنه إنما يلقى بصره على ذاته لا على غيره فيكون أحاط بجميع الأشياء التي دونه • (س ١٨ س ١٩ — س ١٩ س ٢٠) .

- | | | | |
|--------|-------------------------------|--------|------------------------|
| (١) | الأشياء أخرى — وهو تحريف طاهر | (٢) | الريادة عن ت |
| (٣) | وقال | (٤) | من |
| (٦) | يكون من ... | (٧) | عقلت |
| (٩) | فالبصر | (٨) | هذا |
| (١٢) | العقلية | (١٠) | ذواته هو عقلته |
| | | (١١) | الكلمة مزقة غير مفروضة |

هو العقلية التي تخصه ، علةٌ لكونه ذا عقل لغيره . فإذا نسب إلى الأول ، جاز أن نقول إنه عقل ذاته فعقل الأول . ولم يجز أن يقول إن عقله في ذاته علةٌ لعقله^(١) الأول التي للأول بل مملولة له إذا كان هذا الوجود العقلي معلولاً لذلك الوجود العقلي نائلاً عنه . ويشير بالتحرك إلى النائل عن غيره . وأما إذا أضفته إلى ما بعده لم^(٢) يكن الصحيح أحد الوجهين دون الآخر بل كان الوجهان جميعاً إنما^(٣) يكون الذي يبد في كونه مقولاً له وفي كونه ذا وجود لما عقل فائضا عن العقل ، لا أن العقل ناله من الآخر . وهذا بعد المسامحة في أن يجعل العقل التام عقلاً أولاً وجود ذاته ثم منه وجود العقلية الذي للبدأ الأول ، بل الأوجب أنه يعقل^(٤) ذاته موجوداً بعقله لعلته ، فإن ذلك هو وجه التعقل الحقيقي . وإن تعقله لعلته يكون بتجلي من العلة عليه لا يضيء^(٥) بسبب البتة إلا من^(٦) العلة ، ليس^(٧) بسبب في ذات العقل المعلول ينال به العلة فيعقله بعد عقل^(٨) ذاته . فإن قال قائل : إنك قد أوردت التعقل لا من حيث ماهية العقول مجردة فقط ، بل من حيث وجود ماهيتها ، وأنت تعلم أن ماهياتها من حيث ماهياتها لا تتعلق في أكثر^(٩) الأشياء بعضها ببعض ، إلا أن يكون أحد العقولين جزءاً من مقول ثان هو مركب ، فيكون [١٤٩ب] ماهيته مائة^(١٠) ماهيته . وإذا كان كذلك ، لم يكن يعقل الماهيات التي ليست للمبادئ العقلية بأجزاء لها تابعا بعضها لبعض^(١١) والجواب أن الماهيات لا تعقل عند المبادئ من حيث هي مفردة ماهيات^(١٢) متمثلة كالصور الأفلاطونية ، بل إنما تعقل^(١٣) الماهية الثانية بسبب أنها توجد وتلزم من الماهية الأولى . وأما من حيث لا تلزم فيها ، فلا تعقل تفاريق متكررة^(١٤) لا ينظم^(١٥) بينها نظام واحد ولا يقع فيها تقدم وتأخر . فإنه ليس للواحد البسيط نسبة إلى كثرة بوجه من الوجوه يكون^(١٦) معاً لا ترتيب فيه .

- | | |
|------------------------|----------------------------|
| (١) العقلية | (٢) ولم |
| (٣) أن | (٤) العقل |
| (٥) يضيء | (٦) في |
| (٧) ليس | (٨) عقله |
| (٩) الأكثر | (١٠) في الأصل مهمة النقط . |
| (١١) بأجزاء تابعا لبعض | (١٢) مفردة ماهية |
| (١٤) منكرة | (١٥) تنظم |
| (١٦) فيكون | (١٣) عقل الماهيات |

(د) إن النفس^(١) السماوية من حيث هي جسمية ومن حيث هي^(٢) محرّكة لا على سبيل ما يحرك المشتاق والمشوق ، بل على سبيل ما يحرك طالب الحركة — فهي مدركة للأحوال الجسمانية بتوسط إدراكها بجسميتها إدراكاً جسمانياً جزئياً يفارق الإدراك العقلي^(٣) الصرف . فهي^(٤) تدرك جسدها وتحريكها لها وما يشارك أجسامها في الحركة ؛ فتدرك من ذلك ما يلزمها ويتبعها^(٥) من الأمور التي تنسب إليها إذا رفعت إلى مبادئها ، فيكون إدراكها لأجسامها وما بعد أجسامها^(٦) على ضربٍ يليق بأجسامها . فيكون إنما تشبه^(٧) بالإدراك بأجسامها من حيث تأخذ صورتها وتستنتج من صورتها صورة غيرها مما يكون ويتولد عنها وما يقارنها ويشاركها في التأثيرات الصادرة عنه . وتنشوق المبادئ المفارقة على ضرب آخر ، ليس الآن الكلام فيه ، فيكون لها ذكر يليق بذلك النمط من الإدراك . وأما^(٨) النفس الأرضية فإنها تشبه أيضاً بالأمور المدركة الأرضية^(٩) وتوسطها يتوصّل إلى إدراك السمويات بالحس ، ويكون ذلك ضرباً آخر من الإدراك والتشبه . وكل واحد^(١٠) من التشبهين^(١١) هو مرتبة نازلة بالقياس إلى التشبه بالمثل . وذكر المعاني العقلية ، وهو الانتقاش بالمعاني المرّة عن التقدير الخاطئة لها القريبة منها ، المرّة عن الجزئية التي هي من غواشي المعاني المتزعة بالكلية التي هي تجريد المعنى عن اللواحق القريبة . فلنفوس تشبهت بثلاثة : تشبه بالعقل يكون فيه كالذاكر للمعاني العقلية ، وتشبه بالأجرام السماوية ، وتشبه بالأجرام الأرضية . واستحصال كل تشبه بعد زواله [و]^(١٢) هو تذكّر ما ، ودوامه ذكّر وحفظ ما .

(د) « إن النفس إذا ذكرت شيئاً من الأشياء تشبهت بذلك الشيء الذي ذكرته ، لأن التذكر : إما أن يكون العقل ، ولما أن يكون التوهم . والتوهم ليس له ذات ثابت قائم على حال واحدة ، لكنها تكون على حال الأشياء التي تراها ، أرضية كانت أم سماوية . إلا أنها على نحو ما ترى من الأشياء الأرضية والسماوية ، فلي قدر ذلك تسعيل وتصير مثله » (س ٢٢ س ٧ — س ١٢) .

(١) النفس (٢) هي : ناقصة (٣) العقل : ناقصة

(٤) وهي (٥) ما يلزمها وما بعدها أجسامها ويتبعها من

(٦) وما بعد أجسامها : ناقصة ، ولعلها الزائدة في الرقم السابق ، فحدث نقل من الناسخ واضطراب نظر .

(٧) يشبه (٨) فأما

(٩) فإنها ... الأرضية : ناقصة (١٠) واحد : ناقصة

(١١) الشبيهة (١٢) زائدة في م فقط .

(٥) إن التوسط يتوسط على وجهين : فإن منه موصلًا ومنه حاجبًا^(١) . وإذا كان التوسط موصلًا^(٢) ، صار بعد الانصال كأنه غير متوسط ، لأنه إذا وصل ما يصل بالتوسط^(٣) فمن حيث وصل لا متوسط^(٤) ، وإن كان من حيث به الوصول متوسط . وأما التوسط الحاجب فهو الذي لولاه^(٥) لوصل الشيء : والخير^(٦) الأول يصل منه إلى الأشياء^(٧) ثلاثة أشياء : أحدها الوجود ، والثاني كالات الوجود الثانية^(٨) ، والثالث جلية ذاتها ونيلها ومعرفتها على الوجه الذي يمكن . فالتوسط الموصل : إما أن يتوسط في الوجود فيكون موصلًا للوجود ؛ وإما أن يتوسط في كالات الوجود فيكون موصلًا لكالات الوجود ؛ وإما أن يكون موصلًا لجلية ذاته . فهناك يكون الموصل مرتفعاً إذا وصل ، فيكون الشيء^(٩) مشاهدًا بجلية الحق مشاهدة بلا متوسط من حيث هي مشاهدة ، وإن كانت بمتوسط من حيث هي مشاهدة معالوة بجلية الحق غير محتجة بذاتها عن القوابل . وإن كان القبول لا [١٥٠] يقع إلا بتوسط فذلك توسط الإيصال ، وهو رفع توسط الحجب ، فيكون التوسط حينئذ كأنه زوال التوسيط ، وتكون جلية الحق سارية إلى أقصى ما يصح أن ينالها بيل المعرفة — وإن كثرت التوسطات — سر باناً هاتكاً للحجب .

(٦) جواب الشك أن النفس في حد^(١٠) قبلتها لا يجوز أن يكون لها إدراك جزئي معين ،

(٥) : « إن النفس إذا كانت في العالم الأعلى اشتاعت إلى الخير المحض الأول . وإنما يأتيها الخير الأول بوسط العقل . بلى ، هو الذي يأتيها . وذلك أن الخير المحض الأول لا يحيط به شيء ولا يحجبه شيء ولا يمنعه مانع من أن يسلك حيث شاء . فإذا أراد النفس أتاها ، ولم يمنعه مانع من ذلك ، جرماناً كان أو روحانياً . وذلك أنه ربما سلك ذلك الخير الأول إلى الشيء الآخر بوسط ما يله . فإن لم يفتى النفس إلى الخير الأول واطلب إلى العالم السفلي واشتقت إلى بعض ما فيه ، فإنها تكون في ذلك الشيء على قدر ذكرها إياه أو توهمها له » (س ٢٣ ص ١ س ٩)

(٦) : « فإن قال قائل : إن كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل أن ترده ، فلا محالة أنها تتوهم أيضاً بعد خروجها منه وورودها إلى العالم الأعلى ؛ فإن كانت تتوهمه ، فإنها لا محالة تذكره ، وقد قلتم إنها إذا كانت في العالم العقلي لا تذكر شيئاً من هذا العالم التة ؟ قلنا : إن النفس ، وإن كانت تتوهم هذا قبل أن تصير فيه ، لكنها تتوهمه بوجه عقلي . وهذا الفصل إنما هو جهل لا معرفة ، غير أن ذلك الجهل أشرف من كل معرفة . وذلك أن العقل يجهل ما فوقه بجهل هو أشرف من العلم » (س ٢٣ ص ١١ — س ١٧) .

- (١) فإن منه موصل ومنه حاجب (٢) حاصل (٣) إلى التوسط (٤) متوسط (٥) في م ، ت : لولا هو . ويصح أيضاً (٦) الجزء (٧) الأشياء : ناقصة (٨) كذا في م ، وينقص في ت (٩) الشرف بهذا الجلية (١٠) أو : جد ، كما في ت

فلا يكون لها شوق جزئي معين ، بل يكون نوعٌ من الشوق كلي . وإن كان إلى جزئي كالشوق إلى الغذاء^(١) ، مثلاً حتى يتعين بسبب غير الشوق ، فلا يكون إذن الشعور < بالبدن^(٢) > بحسب ذلك التقدم شعوراً جزئياً . كذلك لا يكون بذكر البدن لويقي بعده^(٣) ذكراً وهمياً بل عقلياً غير مخصّص . وهذا الضرب من الإدراك — وإن سميت توها عقلياً — فهو جهل بالجزئي من حيث هو جزئي . إلا أن ذلك الجهل ليس جهلَ نقصٍ بل جهلَ شريف . وهذا كما قيل : « أن لا يعلم كثير من الأشياء أفضل من أن يعلم^(٤) » . والجهل جهلان : جهل لما هو في المرتبة^(٥) العالية ، و جهل لما هو في المرتبة^(٥) السافلة . وكل واحد له حكم غير حكم الآخر : فالشيء العالي قد يُجهل كنهه لعجز السافل لا لكونه مجهول الكنه ؛ والشيء السافل قد يُجهل كنهه لكونه في ذاته مجهول كنهه^(٦) الجزئي . والعقل لا يتصور فيه الحقيقة الإلهية إلا بضرب من المقاييس واعتبار اللوازم وبالأشياء الخارجة عنه كما يُفطن له من طريق الرسم . ولو كانت ذات العقل ذاتا يتوصل من ذاته إلى أن يثبت له كنه حقيقة الأول كأنه كان ذات العقل موجبة لذات الأول حتى يلزم عنها اكتناه ذات الأول . فإذا كانت ماهيته غير موجبة لماهية الأول بل الأمر بالعكس ، لم يكن تجلّي ذات العقل للعقل ناقلاً للعقل عن ذاته إلى ذات الأول ، بل إنما تطلع عليه حقيقة ذات الأول من ذات الأول من حيث يجب لها الطلوع على^(٧) كل مستعدّ قابل وجوباً من جهته وليس من جهة القابل إلا الاستعداد . فيكون إدراكه إياه من حيث يُنال عنه فقط من غير وجوب في ذات العقل ولا الماهية^(٨) أصلاً . ومن عادة القوم أن يجعلوا مثل هذا الإدراك في التصورات والتصديقات جميعاً ناقصة غير مُكْتَنَهَةٍ . وأما الكلام الفصل فيها فلْيَتَأَمَّلْ في الكتب وفي « الحكمة الشرقية » وأنه كيف يجب أن يقال في إدراك العقل لما فوقه^(٩) .

(ز) يقول إن الأنفس لا تتذكر أحوال العالم من حيث هي جزئية ، وبهذه الجهة

(ر) : إن النفس إذا فارقت هذا العالم الأعلى وصارت في العالم العلي ، لم تتذكر شيئاً مما علمته ، ولا سبباً إذا كان العلم الذي اكتسبته دنيماً ، بل تحرم على رفض جميع الأشياء التي نالت في هذا العالم ، ولا (في الطلوع : ولا) اضطرت إلى أن تكون هناك أيضاً تجلّي الآثار التي كانت تجلّيها هنا . وهذا صحيح جداً أن تكون النفس تجلّي آثار هذا العالم وهي في العالم الأعلى (من ٢٤ س ١٤ — س ١٩) .

(١) الملا (٢) الزيادة عن ت (٣) أو يقي بعد ذكره (٤) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ، « مقالة اللام » ، ف ٩ ، ١٠٧٤ ب ٣٣ . وراجعه قبل س : ٢٠ ، ٣١ . (٥) الرتبة (٦) له (٧) على : ناقصة (٨) م : لية (٩) لما فوقه : ناقصة

لا تكون مذكورة^(١) ، وإلا لوجب أن يعرض لها الانفعالات الجسمانية ، لأن إدراكات^(٢) أمثال هذه الأشياء تكون بانفعالات جسمانية ، فإنها إنما يمكنها أن تتذكر ما يمكنها أن يتصوره التصور التخيلي المنسوب إلى القوة المصورة ، وذلك إنما يكون لها إذا انفلتت^(٣) بتوسط آفة بدنية وصار^(٤) لها الآثار الخاصة بالعالم^(٥) الجسمانى فتكون بعد المفارقة كأنها مواصلة .

(ح) إن النفس لها في جوهرها قوة واحدة لهما^(٦) قوى مختلفة ، ولا أيضاً هي مجموع من قوى مختلفة ، بل هي مبسولة^(٧) الذات ، ذات^(٨) قوة شريفة ، وهي التي لها في نفسها^(٩) وهي القوة العقلية وتعطى الأبدان القوى مادامت على مزاجها . فالقوى^(١٠) إنما تتكثر من حيث هي قوى للبدن في البدن ، لا للنفس في النفس ، بل للنفس بأنها منه . ولا يجوز أن يقال إن النفس واحدة ثم انقسمت هي أو قوى فائضة منها لالسبب^(١١) منها بل لسبب^(١١) البدن ، حتى لما كان البدن كثير الأجزاء < والقوى >^(١٢) مختلفة في المزاج صارت النفس بسببه كثيرة الأجزاء والقوى مختلفتها^(١٣) ، وإلا فما السبب الذي أوجد^(١٤) للبدن [١٥٠] أجزاء مختلفة الأزرجة إلا النفس ؟ وما السبب في أن جعلها مختلفة الأزرجة والهيئات إلا^(١٥) لأن القوى التي تحتاج إليها النفس في سكنها في هذه الدار قوى كثيرة مختلفة اختلافها في أنفسها لا بسبب أن الأبدان^(١٦) هي التي جعلتها مختلفة ، بل الأبدان هي التي هيأت باختلافها لقبول الاختلافات منها ؟ فلما كانت النفس تحتاج في استكمالها إلى^(١٧) بدن ، خلق لها بدن لتثقل به . ولما كانت تنال كمالها العقلي بتوسط الإدراكات الحسية ، احتيج إلى أن يكون لها قوى حسية بعضها تنال في خارج وبعضها لحفظ ما يُنال وتوصيله إلى النفس ، واحتيج لها بعد القوى الحسية

(ح) : • وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها ؟ بل هي مبسولة ذات قوة تعطى الأبدان القوى إعطاءً دائماً . وذلك أنها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب ، فلما صارت النفس تعطى الأبدان القوى ، تنسب إليها تلك القوى لأنها علة لها ، وصفات المعلول أخرى أن تنسب إلى العلة منها إلى المعلول ، لاسيما إذا كانت شريفة تليق بالعلة أكثر مما تليق بالمعلول • (ص ٢٨ ص ٥ - ص ١٠) .

(١) بهذه الجهة تكون مذكورة

(٢) إدراك	(٣) انفلتت جسمانية	(٤) لها : ناقصة
(٥) بالعلم	(٦) لأنها	(٧) مبسوط
(٨) ذات : ناقصة	(٩) أنفسها	(١٠) والقوى
(١١) بسبب	(١٢) الزيادة عن ت	(١٣) في المزاج ... مختلفتها : ناقصة
(١٤) وجد	(١٥) لا	(١٦) قوى ... الأبدان : ناقصة
(١٧) استكمالها بدن		

إلى قوة^(١) دافعة للصار غضبية وخوفية ، وقوة جلابة للنافع والضروري شهوانية غذائية . فكانت بعض هذه القوى تحتاج إليه النفس أولاً حاجة^(٢) الواحد إلى الواحد ، وبعضها يحتاج إليه بتوسط الحاجة إلى قوة قبلها وقبلها بتوسط حاجة ثابتة ، وخلق النفس بحيث^(٣) يصلح أن تفيض عنها في البدن هذه القوى ، فيكون بعضها ، وإن كان أولاً في الوجود المادي^(٤) ، أخيراً في الوجود الصوري . فإن سأل سائل : لم كثرت القوى ، ولم انقسمت ؟ فالجواب : إن عنيت أنها لم هي مختلفة^(٥) في ماهياتها — فليس ذلك لعله من خارج ، فإنها لا يمكن إلا أن تكون كذلك . بل^(٦) ! إن كان فيها شيء مركب فتكون علته العلة لوجود ذلك التركيب . وأما كون ذلك التركيب ذلك الشيء فلا علة له لاختلاف ماهيات الأشياء من حيث هي ماهياتها ، بل لا يمكن إلا أن تكون مختلفة وأوجب لها أن تكون مختلفة^(٧) . وإن عنيت أنه كيف أمكن أن يوجد عن الواحد أشياء مختلفة الماهيات فنقول : أمكن ذلك بأن أعد لها موضوعات مختلفة جاز أن يصدر عن الواحد فيها آثار مختلفة . وإن عنيت كيف وقع إليها قسمة شيء — فما وقع قسمة شيء ، فإنه^(٨) ما انقسم البتة^(٩) نفس واحدة إلى قوى^(١٠) كثيرة مختلفة . بل قد تنقسم نفس ما كالنباتية^(١١) إلى أجزاء متشابهة في أجزاء متشابهة^(١٢) أو مختلفة ؛ وإما أن يكون الواحد البسيط قد انقسم إلى كثرة^(١٣) فلم يمرض ذلك البتة لاللفس الأول في ذاتها ، ولا لشيء من قوى النفس .

المبصر الرابع^(١٤)

(آ) أورد ضرباً من التعريف للحس الباطن ليس على سبيل القياس بل على سبيل المشاهدة التي ليس يُبصر كلُّ لها ، بل إنما يُبصر لها صاحبُ النفس بفسال^(١٥) هذا العالم

(١) : الصرح هنا يتعلق بالصفات من ٤٤ إلى ٥٠ بدون تحديد لموضع بالقات .

- | | | |
|-------------------------------------|--|---------|
| (١) دافعية . | (٢) إذ لا حاجة | (٣) صلح |
| (٤) في الوجود المادي أخيراً : ناقصة | (٥) لم تنمى مختلفة من — وهو تعريف شديد | |
| (٦) بل | (٧) وأوجب ... مختلفة : ناقصة | |
| (٨) فما وقع ... فإنه : ناقصة | (٩) البتة : ناقصة | |
| (١٠) قوى : ناقصة | (١١) كالإنسانية | |
| (١٢) المتشابهة | (١٣) كثير | |
| (١٤) المبصر الثالث | (١٥) فسأل له هذا | |

للتحليل ونساسة مبلغ شهواته وأعراض النضب والطعم وغير ذلك فيه . فإن^(١١) جميع ذلك دون أن يستحق اعتكاف الهمة عليه . فإذا زكّي نفسه وطرح عنها هذه الأغشية وراضها وهذبها^(١٢) ، أعدّها لقبول الفيض العلوي . فرأى أول شيء حسّن نفسه في جزئيتها واعتلاها وعتاقها عما يبصد غيرها ، وصار إليها من الله تعالى نوراً يصرفها عن كل شيء ويحترق عندها كل شيء حسي ، فابتهج واعتبط وعزّ عند نفسه وعلا وورس دود هوة الملسكوت^(١٣) المردين في لاشيء التناحرين^(١٤) عليه ، يتناهم في ذلك التخبط ، إذ صاروا إلى البوار ، وضل عنهم ما كانوا يطلبون ، ورحمهم من حيث هم مخوفون بكل غم وخوف وحسد وهم^(١٥) ورغبة وشغل في شغل في شغل^(١٦) ، وذلك بهجة ونور يأتي^(١٧) من عند الله بتوسط العقل ليس يهدى إليه الفكر^(١٨) والقياس إلا من جهة [١١٥١] الإثبات^(١٩) ، وأما من جهة خاص ما هيته وكيفيته فإبما يدل عليه المشاهدة . ولا ينال تلك المشاهدة إلا من استمدّها لها بصحة مزاج النفس^(٢٠) ، كما أن من لم يذق الحلوة^(٢١) فيصدق^(٢٢) بأنه لذيذ ، بضرب من القياس أو الشهادة ، ولا ينال خاصة الاتذاذ به إلا بالتطعيم إن كان مستمدّاً لصحة مزاج البدن . فإن كانت هناك آفة لم يلتذّ بها أيضاً ووجِدَت المشاهدة مخالفة لما كان يقع^(٢٣) به التصديق السالف .

(ب) لما أشار إلى النور الذي يسنح على النفوس الزكية من النور^(٢٤) الحق ، قال : إن النور الحق الأول جلت عظمتة ليس نورا ، ولا على أحد وجهين ؛ فإنه ليس نورا على أنه نور شيء يتصل^(٢٥) إلى ما يصل إليه ذلك الشيء ، ويكون وصول ذلك الشيء سبب وصوله ؛ وأيضاً ليس هو نورا لصفته من صفاته حتى يكون هو شيئاً^(٢٦) ليس له النورية في هويته ، بل في شيء من صفاته^(٢٧) وتوابعه ؛ بل هويته نور من حيث هو هويته . وذلك أن الشيء من حيث

(ب) : الإشارة الوجودية هنا لم نثر عليها مجرّوها في اللشور من « أولوجيا » ، لكنه يستنتج وبيعة الفقرة مما سونوره بعد خامساً بالقرعة ج .

(١) وإن	(٢) هناها	(٣) غير واضح للمنى
(٤) للتاخرون	(٥) وم	(٦) وشغل في شغل
(٧) أى	(٨) الطلل يهتدى إليه الفكر	
(٩) الإيثار	(١٠) البدن	(١١) الحلو : نافصة
(١٢) فيصدق	(١٣) وقع	(١٤) نور
(١٥) فيقبل ... فيكون وصول ..		(١٦) م : شيء
(١٧) حتى يكون ... من صفاته : نافصة		

هو واجب الوجود ، وهو ذات الحق الأول ، هو الجمال والكمال والرتبة والبعد عن المخالطة للعادة والمعدم وما بالقوة وسائر ما به يقيح^(١) وجود الشيء وينزل ويسفل . فإذا^(٢) كان الشيء نورا بذاته ونورا قائما بذاته^(٣) ليس لغيره ، جاز أن يصل بكل شيء إلى كل شيء . إذا كان مستعداً لقبوله ليس يختص من قبل ذاته بشيء هو نور فيه محبوب به عن غيره ، بل هو نور لكل شيء غير محبوب الذات عنه بشيء^(٤) من الأشياء الأخر ، بل هو يصل إلى كل قابل بتجلى ذاته لذاتها وصولاً^(٥) بذاته ؛ ويصل إلى كل شيء من طريق كل شيء ، فإنه ساطع على كل شيء متأداً عنه إلى كل شيء ، لكن هو بل الأشياء تقتضي ترتيباً خاصاً في النيل ، ليس بسبب هويته واحتجابها ، فهو المتجلى لكل شيء بكل شيء .

(ح) أى إن^(٦) كانت فاعليته لا بذاته بل بصفة فيه ليس مبدؤها من ذاته على أن تكون الصفة لازمة من ذاتها^(٧) ، فكان^(٨) ما يلزم عن ذاته بسبب تلك الصفة يكون مبدؤها الأول ذاته لا باعتبار تلك الصفة — لكانت الصفة التي له التي بها يفعل ليست من ذاته بل من غيره ، فصارت فاعليته من غيره ، فلم تكن^(٩) فاعليته فاعلية الفاعل الأول . وتقول إن المبدأ الأول عزت قدرته إما أن لا تكون له صفة البتة ؛ بل يكون ذاتاً مجردة عن الصفات إن أمكن ذلك ؛ وإما أن تكون صفته معلولة ذاته ، تابعة له ، لازمة ، فإن كثيراً من الصفات تنبع الذوات مثل الأمر الذاتي للإنسان الذي هو هوية ذاته يبقيه أنه محال^(١٠) وأنه كذا وأنه كذا من الخواص والأعراض اللازمة التي ليست مقومة له بل تابعة لوجوده متقومة بوجوده . فإن جعل الأول صفة ليست معلولة لذاته ، كانت مكافئة لذاته في وجوب الوجود

(ج) : « والنور الأول ليس هو بنور في شيء ، لكنه نور وحده ، قائم بذاته . فذلك صار ذلك النور بنير النفس بتوسط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الأشياء الفاعلة . فإن جميع الأشياء الفاعلة إنما أفعالها بصفات فيها ، لا بهويتها . فأما الفاعل الأول فإنه يفعل الشيء بغير صفة من الصفات ، لأنه ليست فيه صفة البتة ، لكنه يفعل بهويته ، فذلك صار فاعلاً أولاً وفاعل الحسن الأول الذي في السل والنفس » (ص ٥١ س ٧ — ص ١٢) .

- | | | | |
|-------|-------------------------------|--------|----------------|
| (١) | فتح ؛ وهو محريف ظاهر | (٢) | وإذا |
| (٣) | ونورا .. بذاته : ناقصة | (٤) | بشيء : ناقصة |
| (٥) | أى الشيء الآخر غيره . وقت ت : | | وهو لابذاته |
| (٦) | إننا | (٧) | لذاته من ذاتها |
| (٨) | وكان | (٩) | تسكن : ناقصة |
| | | (١٠) | لمال |

ولا سبقت لذاته عليها بالعلة . فوجب من ذلك أن يقع وجوب الوجودين على أمرين . وذلك قد يُبَيَّن امتناعه^(١) فوجوب^(٢) الوجود دائماً هو لذاته تعالى وإن كانت له صفات فهي واجبة بوجوب ذاته . فهذه هي المملوية . وإذا كان فيها النورية المشرقة على التوابل ، فإن مبدأها الأول يكون ذاته لا تلك الصفة إن كانت .

(د) قال : الروحانيون أصناف . فَتَرَكَ الصَّنَفَ الذي عقلته وَعَرَفْتَهُ وهو العقول والنفوس ، وذكر الصنف الذي^(٣) هو كالنفوس في العقول والنفوس الزكية . فإن العقل بالفعل منتقش^(٤) بمهية كل موجود [١٥١ ب] ، وأنه ليس الأمر^(٥) على ما يقولونه إنه لا كثرة هناك ، ولا أيضاً الكثرة هناك بحيث تكون أجزاء الذات ، بل هي لوازم للذات وبعضها لوازم لبعض في عالم المعقول على ما فصل في « الحكمة المشرقية » خاصة . فإذا كان كذلك ، فالعالم المحسوس منقوش تماماً^(٦) في العالم المعقول بضرب من روحانيات تلك النفوس المجردة عن المادة الجسمانية . والفرق بينهما وبين نفوس العالم المحسوس أن نفوس العالم المحسوس رتبة فضلية^(٧) وشرف للذات المادية التي هي نقوش لها وهناك . فإن نقوش المعاني التي للعالم المحسوس ليست زينة للذات التي يلزمها تلك النقوش من حيث تعقل بل تلك الذات مترتبة بنفسها ، وأشرف من تلك النفوس العقلية التي يلزمها^(٨) من حيث نعقل ذاتها ، إلا أن تكون النفس لماهية أعلى ، فتكون رتبةً وجلالةً للماهية السافلة مثل تجلي هوية الحق الأول إذا نالها^(٩) ذات العقل ، وصورة العقل إذا نالها النفس من حيث هي صورة العقل . فهناك صورة السماء والعالم وصورة ما في السماء

(د) : « والروحانيون أصناف : وذلك أن منهم من يسكر السماء التي فوق هذه السماء الجسمية ؛ والروحانيون الساكنون في تلك السماء كل واحد منهم في كعبة فلك سمائه . إلا أن لكل واحد منهم موضعاً معلوماً غير موضع صاحبه ، لا كما يكون الأشياء الجسمية التي في السماء لأنها ليست بأجسام ولا تلك السماء جسم (س : حسا) أيضاً ، فذلك صار كل واحد منهم في كعبة تلك السماء . ونقول إن من وراء هذا العالم سماء وأرضاً وبحراً وحيواناً ونباتاً وناساً - سماويين (في الطبوع هذه الأسماء كلها مرفوعة) ؟ وكل من في هذا العالم - سماءي ، وليس هناك شيء أرضي ألبسة . والروحانيون الذين هناك ملائعون للألس الذي هناك لا يتغير بعضهم من بعض ، وكل واحد لا ينافي صاحبه ولا يضادّه ، بل يستريح إليه ، (س ٥٢ س ١٦ - س ٥٣ س ٦) .

- | | |
|-----------------------------------|------------------------------|
| (١) فوجب في ذلك . امتناعه : ناقصة | (٢) فوجب |
| (٣) الذي : ناقصة | (٤) معين |
| (٥) ليس إلا على .. | (٦) بما : ناقصة |
| (٧) وفضليته | (٨) بل تلك .. من حيث : ناقصة |
| (٩) فإنها لها ذات ... | |

والعالم بنوع أعلى وأشرف ، فإذا انطبع بها مادة العالم الجسماني يَشْرُفُ بها ؛ إلا أنه لا ينالها كما هي ، بل كما يمكن لها وكما تصير به جزئية ملازمة للفواشي ، وتلك الصور التي من ^(١) عالم العقل ليست تتميز ونفرد ^(٢) ويقوم كل واحد منها بمعزل من الآخر ، كما أنك ترى الشمس في العالم الجسماني بمعزل عن القمر ويزداد عن عمرو بل كلها معاً وكل منها في كل الآخر ، لوجاز أن يكون لكل واحد منها هناك قسمة — فلا مثوية ^(٣) إلا بالمعنى فقط ، وأما بغير ذلك فلا . وأما هذه التي في الأجسام فهي متتابعة في المعنى وفي غير المعنى إذا كانت أجساماً . وأما إذا لم تكن أجساماً ، فربما كان الكثير منها معاً كالثون والرائحة في النفاحة : فهذا ربما أشار إلى تفهيم شيء مما هناك مما لا يتباين إلا بالمعنى . وتلك لا منافرة فيها ولا مخالفة وهي ببسطة عن منافرة تجرى بين غير ^(٤) الأجسام من الصور المتضادة والمتنافية التي لا يجوز اجتماعها معاً في ذات واحدة . بل صور المتضادات والمتنافرات هناك متسالة ^(٥) متساعدة ، كمال ^(٦) كل واحد بأنه مجامعٌ للآخر وبحيث يصلح أن يجمع الآخر ويكون معه لروحانيته ^(٧) .

الميمر الخامس

[١٤٣ ب] فصل ^(٨) . المبدع على الإطلاق هو الذي وجوده من شيء آخر وله من نفسه أن لا يكون له وجود ، ثم ليس يتوسط مادة قُدِّرَ فيها وجود ذلك ، والمبدع على الوجه

(١) في (٢) تعود . وهو تحريف (٣) بسوئه

(٤) تفر (٥) متألة (٦) باكال

(٧) هنا وردت الصليقة التالية في سلب النسب في كلتا السختين :

« من ميمر من كتاب « الأتلات » مكتوب في مجموع الإلهية وهو الفصل الذي أوله : المبدع على الإطلاق وهو الذي وجوده ... إلى الفصل الذي آخره : وقد الحير أعظم من الضر النادر فإن ذلك شر عام تال . أنت إذا فكرت وحدت طبيعة البدن منفعة من الهيئات النفسانية ، وإن لم تكن الهيئات النفسانية موجهة نحو ذلك ، مثل أن الفكر في الحامض قد يصرس ، وتأمل العين الرمدة قد برمد ونخيل صورة حسنة لأن مجامع ينهض أعضاء الجماع ، ونخيل الفزعات يرضع ، ونخيل المزاج الحاليد من غير أن يفصد الأمر النفساني ما يمرض من الأمر الطبيعي — كذلك حال انفعال طبيعة العالم من نفسه . »

وعلى هذا فليتنا أن نتدخل هنا القسم المشار إليه وهو موجود في ١٤٣ ب إلى ١٤٥ ب .

(٨) هنا ترد الشروح على هيئة فصول ولم نستطع تحديد المواضع المنروحة بالدقة من المطبوع من « أنولوجيا » . فهل هذه تعليقات عامة على بقية أجزاء الكتاب لم يراع فيها ابن سينا أن تشير إلى مواضع بينها ، بل إلى الأفسكار العامة الواردة « بأنولوجيا » ؟ أو لم يبق لدينا القسم من « أنولوجيا » الذي يشرحه هنا ؟ هذا إلى أنه غير موجود في ت .

للمخصص هو الذي مثل هذا الوجود له عند المبدأ من غير توسط واسطة أصلاً بوجه من الوجوه ، ويكون وجوده هذا من الموجد له [١١٤٤] بحيث لم يتسكط عليه قبله عدمه ، بل أن يكون المبدع أعطاه وجوداً مطلقاً وضع عدمه ، ليس أن عارض عدمه بمنع بعد تمكن . والإبداع نسبة المبدع إلى المبدع من حيث هذا الوجود . قال : ليس^(١) فيضان الصور عن الأول الحق على سبيل ما يترتب في الفكر ويطلب بالروية بل أبدعت الإبداع الشريف الذي ذكروا ، مما يبدعها البارئ بذاته لا بتوسيط شيء غير ذاته ، بل أبدع العقل بذاته ، ولما تجلّى للعقل عقله العقل وعقل ذاته وعقل منهما كل شيء دفعة لا بطلب ولا فكر . فلما أبدع ذلك أبدع بعد ذلك — بعبدية ذاتية لازمانية — العالم الحسي وما فيه . — ليس إبداع تلك الأشياء كان لأجل هذا العالم ، فإن الأفضل لا يكون لأجل الأخس ، وليس أيضاً الجود وقف هناك ، وإن كان ذلك ليس لما بعده ولكنه ليس في إبداعه منع لأن يفيض الجود الإلهي إلى آخر ما يقبل منه الجود من ماهيات الأشياء المكتسبة وجودها من هناك . فلما لم يمكن أن يكون المعنى الإلهي الفائض واقفاً وراءه إمكان ، ولم يمكن أن يكون في المعقول ماهيات، تنال جميع أصناف الوجود العقلي والحسي ثم لا يأتها الجود الإلهي ، تعدى الإيجاد تلك الأشياء التامة الكاملة التي لو كان إيجادها حاجة من الموجد أو فاقة أو شوق إلى وجود شيء أو غرض في وجود شيء . لكان بها غنية . لكن ليس الإيجاد لذلك ، بل لكون الجود أكل ما يمكن وكون الماهيات المعقولة صحيحاً لها أن تقبل وجوداً آخر حسياً وكون ما يصح وجوده من عند الفيض بإبداعه .

فصل : أول اثنتية في المبدع — أي مبدع كان هو — أن له بحسب ذاته الإمكان ، ومن جانب الحق الأول الوجود . ومن هذين تأتلف هوية موجودة . ولو كان المبدع عقلاً

(١) : « لم يدبر المدبر الأول حياً من الحيوان ولا شيئاً من هذا العالم العقلي » أو في العالم العلوي بشكراً ولا روية التبة . فالحسري أن لا يكون في المدبر الأول روية ولا فكرة .
 وراجع أيضاً : « ليس لقائل أن يقول إن البارئ زوّى في الأشياء أولاً ثم أبدعها . وذلك أنه هو الذي أبدع الروية ، فكيف يستبين بها في إبداع الشيء وهو لم تكن بعد ؟ ! وهذا محال ، وهول إنه هو الروية ، والروية لا تزوّى أيضاً ؟ ويجب من ذلك أن يكون تلك الروية تزوّى ؟ وهذا ما لا نهاية له . وهذا محال . فقد بان وصح صحة قول القائل : إن البارئ — عزّ وعلا — أبدع الأشياء من غير روية » (صفحة ١٦٤ س ٨ — س ١٣) .

فيقتل ذاته ويمقل الأول . وناله من الأولى بذلك للأول اثنيّنة تقع له لا بعد هويته ، بل بهما تكون هويته ، ثم يتبعها عقلها لما يتبعها ويصدر عنها ، فتكون تلك . وإن كان فيها كثرة ، فإنما هي كثرة لازمة بعد استكمال الهوية كما أن تلك الوجودات بعد الهوية . وبهذه الجهة جار أن يُبدع من العقل المبدع الأول ، عقل ونفس سماوية . وأما البحث عن أن كل واحد من تلك الاثنيّنية يكون لها أيضا اثنيّنية أخرى ، فيجب أن يكون على هذا . تقول : إنه لا يمكن أن نذهب إلى غيرنهاية ، فيجب إذن أن نقف عند وحدتين صرفتين ، فيكون أقل ذلك أن يكون أحدهما ماهية والأخرى وجوداً من الأول . فنقول : إن الماهية لا تتركب فيها من جهة النسبتين فإنها ليست مبدعة من حيث هي ماهية ، بل من حيث مقرون بها الوجود ؛ فليست الماهية إذا التفت إليها من حيث هي ماهية بمجموع ماهية ووجود من الأول به وَجَبَتْ ، بل الوجود مضاف إليها كشيء طارئ عليها . فليست الماهية تقتضى اثنيّنية في ذاتها لأنها ماهية ، بل لعل ذلك يكون لأنها ماهية شيء مركب في حقيقته . وأما جانب الوجود فلعل قائل يقول : وجود تلك الماهية في حيز نفسها ممكن أن يكون وأن لا يكون ، ومن الأول هو واجب فهو أيضا متكرر ذو اثنيّنية بتسلسل إلى غيرالنهاية . فنقول : ليس كذلك ، بل وجود تلك الماهية ليس إلا نفس الوجود وليس شيئاً يلحقه الوجود ، بل هو نفس الوجود الذي يلحق الماهية وليس له وجود آخر حتى يُنظَر هل هو [١٤٤ ب] له بإمكان ، وهو في نفسه وجود ، وهو أعم من وجود الإمكان ووجود الوجوب ، فمن حيث تلتفت إليه من أنه وجود ليس لك أن تحكم عليه بتخصيص إمكان أو وجوب . وأما كونه للماهية فممكن بإمكان للماهية وواجب من الأول ذلك الوجوب ، هو ذلك الوجود من حيث هو ذلك الوجود . وهذا الإمكان ليس جزءاً من ذلك الوجود حتى ينقسم به ، بل هو حال لازمة لتلك الماهية من نفسها . وذلك الوجوب هو حال لتلك الماهية مقيسة إلى الأول . والوجود نفسه ، من حيث هو معتبر بنفسه ، وجود فقط لا شيء من الأشياء الأخر ، بل ربما قارنها من غير أن ينقسم بها في نفسه . وأما أن الإمكان كيف يكون من لوازم الماهيات ، وهل يدخل مع ذلك في الإبداع أم لا يدخل ، وكيف القول فيه إن لم يدخل فيكون شيء بعد الأول غير منسوب إلى الإبداع ، وكيف القول فيه إن دخل — فقد سُرح في « الحكمة المشرقية » .

فصل : قال : إن الرحمة الإلهية توجب تدارك الضعف بما يمكن أن يتدارك به بحسب كل شيء من مادته وصورته . فإن كان الحيوان ضعيفا عادما للعقل احتال له العقل الذي فيه ، أى الأمر العقلي الذى هو هبة وقوة من قوى نفسه التى تصوّره حتى تعطيه آلات دفاعة عنه جلابة إليه . ونعنى بالعقل ههنا النصيب من الأمر العقلي الذى كأنه فيض واحد لا يزال يتناقص وينحط من العقلية إلى النفسية إلى الطبيعية . وهذا كلام بحسب التخيل ، وأما بالحقيقة فليس الواحد بالعدد ينقسم بل بالتناسب .

فصل : قال : إن كان ذلك العالم تاما غاية التامة وهى الفضلية ، فلا محالة أن فيه الأشياء كلها — أى لأنه يلزمه من حيث هو عقل أن يعقل ذاته ويعقل جميع الأشياء التى نلزم ذاته ، لأنه إذا عقل ذاته كان عاقلا لما يلزمها بلا توسط وعاقلا لكل ما يلزم ما يلزم له وما أيضا بلا توسط إذ لم يكن عقلا بالقوة يحتاج إلى إخطار بالبال حتى يصير له ذلك الواجب أن يعقله الذى لا يمكن أن يجيله خاطراً بالبال . فإن هذا إنما يجوز فى العقول الناقصة . وإذا كان كذلك كان حكمه حكما لو خطرت لنا الأوساط بالبال على ترتيبها . فقلنا بالضرورة جميع النتائج . وأما هناك ، فالذى لنا بالقوة الناقصة أو القوة القريبة من التمام هو بالفعل التام ، فيجب أن يعقل كل شيء ، وأن يعقل كل شيء : هو أن يحضره صورة كل شيء معقولة مهذبة عن الفواشى الغريبة .

فصل : قال : أما الحق الأول فكل ما يوجد عنه فهو معلوم له أنه يوجد عنه ويتبع وجوده وجوده ، ويصير به إمكانه وجوبا ، وإمكانه لا ينزل منه منزلة من يقصده ويجعله غاية ويطلب له وجوداً ، بل وجوده وجود يفيض عنه كل وجود على ترتيبه وعلى ما يعلم هو من الأصلح فى وجود كل شيء والأصلح لنظام الكل الذى نعلم أن فيضانه عن ذاته ممكن الإمكان الأعم ، وأن أحسن ما يمكن عليه أن يكون كذا فيصير المقول عنده من إمكان وجود الكل عنه على الوجه الأصلح لنظام الخبير موجوداً ؛ وسببه عقله لذاته وعقله للنظام الفاضل فى وجود الكل . وهذا المعنى يسمى « انبجاسا » من حيث اعتبار جانب الموجودات عن الأول « وإبداعا » من جانب نسبة الأول إليها . ولقائل أن يقول : إن كان وجود الأشياء لازماً لذاته على ما هى عليه فليس لتعلقها بأنه يعقل وجود الكل على أصلح الوجوه

تأثير، وإن كان إنما يتبع وجود الأشياء بعقله لزوماً [١١٤٥] إياه، فيكون إنما وجبت بتقله لها، وتقله لها ليس في مرتبة تقله لذاته بل تابع لتقل ذاته فيكون لذاته اعتبارها مع ذاته، ولذلك قبليّة ذاتية على تقله أو معية اعتبار ما لم يجب بل إنما يجب بتوسط أن يعقلها وإذا كان كذلك فتكون باعتبارها في درجة تقله لها ممكنة أن تكون عنه. فتقلها إذن ممكن عن ذاته، لا واجب عن ذاته. فإذا يجب إذن؟ فإنه إن عقلا واجبة كان عقله لها موافيا لوجوب لها عنه في أنفسها، صادفه العقل. وكذلك فيكون لزوماً عنه ليس بتوسط عقله لها بل معه أو قبله، فلا يكون إنما وجدت لأنه عقلا، ولا يكون إنما صلحت وانتظمت أحسن الانتظام لأنه عقل أن النظام الخيري ذلك، بل وجبت كذلك بتقلها^(١) كذلك. فتكون إذن ذاته إنما جلابة للأشياء إلى الوجود لا من حيث تقلها بل من حيث ذاته، وإما أن تقول إنه يقصدها وينظمها. فإذا قلت يقصدها وينظمها، فقد قلت عليها مرة أخرى إنه يعقلها، لأن قصد مثله لا يجوز أن يكون إلا عقلياً. فبقى أن ذاته جلابة للأشياء إلى النظام، ليس إنما عقلا على مراتبها وعلى الأصلح لها فتبع عقل ذلك نظامها، بل وجب عن ذاته نظامها فعقلها على نظامها. ويرتفع الشيء الذي تسميه أنت عناية وهو تقل الأول للصحة والصواب. فيكون كون الأشياء من الأول صرف انبجاس لا يتعلق بتقله لها، وإن كان قد يصحبه تقله لها. فنقول إن الأول تقل الأشياء ممكنة عنه في حد تقلها الأول، وعقله لها ممكن يتبعه لزوماً لوجوده فتصير بأن تقلها واجبة عنه. فهي مع عقله لها في الترتيب الذاتي ممكنة، وبعده عقله لها بالترتيب الذاتي واجبة. ثم يُعقل وجوبها عنه بأحوالها: بعضها واجبة لازمة لما يوجد عنها، وبعضها غير واجبة بل ممكنة. وتقل الأصلح لها من وجوه إمكانها، فيصير الأصلح من الممكنات لها بعد أن عقلت أصلح واجبا، وهو العناية، وهو العقل الأصلح ما يكون. وإن وجودها منه لسكال وجوده والرائد على السكال؛ وإنها إنما تلتزم عنه لأنه على أفضل أنحاء الوجود فيصير كالمقصود بالمرض. وأما الحق فنتى بذاته عن كل طلب وقصد جميل أو غير جميل. فإن الجليل لا يكون علة داعية له إلى شيء وإلا أُحمل به إن تحبب؛ وإن كان سواها فلا داعي؛ هذا بين عند العقول الصحيحة. وقد جل الأول عن

داع بدعوة وحامل يحمله وأمر خارج عن وجوده الأحسن به أن يكون موجودا ، بل وجود كل شيء عنه كذلك وتعقل ذاته الذات التي بها يمكن وجود كل شيء . ويجب تعقله لها ، وإن ذاته الذات الذي يلزم عنها الممكنات عنها لأنه يعقلها ، وهذا يتم كون العناية عنها ويكون للذات تقدم على وجوب الأشياء . وإنما يكون بالقياس إليها إمكان الأشياء عنها ولا يكون وجوبها مع وجوبه بلا توسط وجوب صفاته التي له في ذاته . وأما الإبداع فأن يكون للشئ وجود عن الأول وحده ، فلا يكون كان الأول وشئ آخر من أسباب الشئ وشرايطه ، ثم وجد الشئ . وكذلك إن قال قائل كان الأول وإمكان وجود ذلك الشئ في نفسه ، فقد قدم عليه اثنين ؛ فإن قال كان الأول ولم يكن معه إمكان وجود ذلك الشئ في نفسه فكان ذلك الشئ ليس يمكن الوجود في نفسه ، وما ليس يمكن الوجود في نفسه موجوده إما واجب لاعلة له ، [١٤٥ ب] وإما ممتنع لاعلة له أيضا ، ولا يصح أن يقال : إن إمكان وجوده هو حال العلة من حيث يصح عنها وجوده ، فإن ذلك قد بين خطؤه في الكتب . فالإبداع الحق أن لا يتمكن إمكان وجود الشئ . أن يتقدمه مجاوراً لعدمه تقدما بقبلية لانصطحاب هي وبعديتها معاً . إذ عرفت أن التقلبات منها ما يصاحب البعديات ، ومنها ما لا يصاحبها . فيجب إذن أن يكون التقدم في الإبداع إن كان الإبداع وجود الشئ عن المبدأ وحده فقط بلا توسط سبب ؛ وشرط آخر هو تقدم ذات المبدع تقدما ذاتيا ليس بقبلية منافية للبعدية ، وهي القبلية الزمانية التي تصاحب الإمكان وكل شئ إليه مرجعه ، أي إما يطلب الاستكمال من قبيله ويستكمل بالتنسبه به .

فصل : قال يجب أن يترك^(١) أن العالم بأسرها مدينة دبرها الشريعة الفاضلة ، فجعلت لها أخرى منظومة بعضها مع بعض سابقة بعضها لبعض إلى نظام كلي وخير كلي ، وهو واحد في الأصل ويتشعب في الفروع ؛ كذلك السنوات من جملة أخرى مدينة التدبير الأول المتوسطة بين مبدأ التدبير وبين منتهاه ؛ فيفيض عنها التدبير بحسب العناية وتتحرك للطاعة الأولى والنسبه بالمعقول الحض على ما عرف ، فيتبعه نظام أو خير فيما دونه وإن لم يقصده بذاته لأجله ، بل المقصود غيره . وليس إنما يؤثر في عالم الكون والفساد بحركاته

(١) كذا في الأصل ولعله : يدرك ، واشبهه على السامع حرف الدال فكأن يترك .

وقواه لأجل أن حركاته وقواه لأجلها ، بل لسبب آخر تتبعه هذه التأثيرات . فربما صرّحت وربما نَفَعَتْ ، لا قصد لها بالمضرة والشر ، بل هي ضروريات تتبعها لا بد منها ولا يصدر عنها المذمومات بالقصد الأول ، بل اتباع أمور ضرورية لازمة للخير لا يمكن أن تكون أسباب الخير أسباباً للخير على الجهة التي هي بها أسباب إلا وتلزمها بالضرورة في الأول . والندرة أمور ضارة وشرور ، مثل أنه لن يجوز أن يقع الانتفاع الكلي بالنار والماء في عالم الكون والفساد إلا ويكون هذا بحيث يتفق منه عند تصادم الأسباب المرتب كل منها في مرتبته المحمول لكل واحد منها حركته للخير الأعم أن يحترق منه شيء نفيس إن كان ناراً أو يفرق منه حيوان إن كان ماء . وأنه إذا جعلت النار لا بحيث تحرق والماء لا بحيث يفرق أو جعلت حركات الأشياء بحيث لا تنادى إلى التقاء نار وثوب نفيس أو وقوع حيوان شريف في الماء لم يمكن أن يكون لذلك الخير العام ولا ذلك الشر النادر . وقد أُخِيرَ العام أعظم من الشر النادر ، فإن ذلك شر عام .

فصل : تقول إنه لولا صنع الله وجلالته وأنه بحيث له هذه القدرة لم تكن ذاته الذات المتعالية ، لا أن هذا علة ذاته متعالية بل دلالة على تعالي ذاته وأنه يجب للذات المتعالية أن تكون بحيث يفيض منها الوجود على نظامه والخير على نظامه ، على أن ذلك تبع لوجوده لا على أن وجوده يشرف به ، بل لأن وجوده كما شَرَفَ بذاته وَجَبَ أن يفيض عنه الوجود فلو لم يفيض عنه الجود لم يكن ذلك سبباً لأن لا تكون ذاته شريفة ، بل كانت أولاً لا تكون ذاته شريفة لأمر لها في نفسها ولسبب يتعرض أن لا يفيض منه الجود ويلزمه ويتبعه . قالوا : لو لم يكن البارئ بحيث يفيد وجود كل ذات وكل دائم ، لم يكن الأول الحق ، لأن كونه غير فائض عنه الوجود يرفع أوليته ، بل يدل على أن أوليته غير موجودة [١١٦٤] لا على أن رفع هذا علة لرفع ذلك . وتقول وإنما احتيج في العناية الإلهية كما هي عناية إلى وجود شيء مثل الهيولى يكون المكُون منه قابلاً للكون والفساد لأجل أن أن تصير قابلة لتصرف النفس فيها ليكون في الملكوت نشوء النفوس الناطقة إلى غير نهاية مما لم يقبل ذلك صوراً على أحسن ما يقبل وجعلها له ومنفعة للجوهر الذي له النفس الناطقة وجعل كل أذى كذلك للأفضل ، لم يضع المكينات من التكوين الشريف وأوجدت ،

وإن لم يكن المقصود الأول بحسب العناية والفيض الإلهي انقسم إلى إفادة ما وجوده وجود ثابت دائم بالعدد وإلى وجود ما وجوده غير دائم ولا ثابت إلا بالنوع . فلو أفيض الوجود على أحد النحويين لم يكن الوجود مشتملاً على جميع أنحاء الوجود الممكن، فلم يجِب أن يقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد .

الميسر السابع^(١)

(آ) أى أن النفس هبطت لاستطاعتها وقدرتها للغلبة^(٢) التي لها لتصور^(٣) الوجود الذى يليها ويتلوها وهو الوجود الحسى ومدبرها ولأن يستفيد منها الكمال .

(ب) أى إن كانت زكية [١١٥٢] يتأتى^(٤) لها أن تفارق^(٥) عالمها بسرعة لاستكمالها ومقارنة طبعها طبع مبادئها^(٦) العقلية ونزاهتها عن الأدناس المنبطة بعد انحلال التركيب الجسماني عن اللحوق^(٧) بالعالم العنلى وكانت بحيث تُسرِع لحوقها بما قبلها لم تتضرر^(٨) بهبوطها بل انتفعت به .

(ح) أراد أن البارى جعل^(٩) في طباع النفس وقواها أن يفعل هذه الأفاعيل وينفعل

(١) : « النفس الصريفة السيدة ، وإن كانت تركت عالمها العالى وهبطت إلى هذا العالم السفلى ، فإنها فلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالمة لتصور الأنية التي بعدها ولتدبرها » (س ٧٥ س ١٦ - س ٧٦ س ١) .

(ب) : « وإن أفلتت من هذا العالم بدتصورها وتدبرها إياه وصارت إلى عالمها سرعياً ، لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شيئاً ، بل انتفعت به . وذلك أنها استخادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد أن أفرغت عليه قواها وترأت أعمالها وأفاعيلها الصريفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم العنلى » (س ٧٦ س ١ - س ٦) .

(ج) : « فلولا أنها أظهرت أفاعيلها وأفرغت قواها وصيرتها واقعة تحت الأبصار ، لكانت تلك القوى والأفاعيل فيها باطلاً ، ولكانت النفس تنسى الفضائل والأعمال المحسنة المقتة إذا كانت خفية لا تظهر . ولو كان هذا هكذا ، لما عرفت قوة النفس ، ولما عرفت شرفها . وذلك أن القدر إنما هو لإعلان القوة الخفية بظهورها . ولو خفيت قوة النفس ولم تظهر ، لسدت ولكانت كأنها لم تكن البتة » (س ٧٦ س ٦ - س ١١) .

(١) : فت : الميسر الرابع

- (٢) كذا في الأصل ، وظن أن سوابه هو : « وقوتها العالمة » ، كما في نس « أنولوجيا » (س ٧٦ س ١) ، على أن المعنى يستقيم عليه أيضاً . وقت : لعله (٣) يتصور
(٤) فيتأتى (٥) تفارق ... وهو تحريف ظاهر (٦) عادتها
(٧) اللواحق العالم ... (٨) م : يتصور ؛ ت : يتصرع (٩) حصل

بهذه الانفعالات لتخلص بذلك إن وقعت ففكرت^(١) عقلية على نوع يليق بالنفس أن تكون عقلية به ، ولولا ذلك لتعطل ما كان في قوتها من مساورة عالم الشر^(٢) والاستيلاء عليه وكسب الهيئة الاستعدادية مع النزاهة والاستكمال العقلي .

(د) ليس غرضه أن يشير إلى أن البارى استفاد بهذا منزلة أو درجة^(٣) أو كان خلقه للأشياء لينتفع فإن^(٤) يتعرف إلى أحد من خلقه بجلاله ولأن يُعرف بذلك أولى وأجل به وأعود عليه من تركه للتعرف ؛ ولأن يكون فيض الوجود عنه يجعله شريف الذات كامل الوجود . وليس الحال في ذلك كالحال في النفس ، فإن النفس تم بالبدن وتستكمل بالتصرف فيه . لكنه يقول إنه لولا صنع الله تعالى وجلالته وأنه بحيث له هذه القدرة لم تكن ذاته الذات المتعالية ، لأن^(٥) هذا علة لكون ذاته متعالية ، بل^(٦) دلالة على تعالي ذاته ، وأنه يجب للذات المتعالية أن تكون بحيث يفيض عنه الوجود على نظامه . على أن ذلك تبع لوجوده ، لا على أن وجوده يشرف به ، بل لأن وجوده لثما شرف بذاته وجب أن يفيض عنه الوجود ، فلم يفيض منه الوجود لم يكن ذلك سبباً لأن لا تكون ذاته شريفة ، بل كانت أولاً لا تكون ذاته شريفة لأمر لها في نفسها أو لسبب ففرض أن لا يفيض منه الجود ويزمه ويتبعه .

(هـ) أى : لو لم يكن البارى بحيث يفيد^(٧) وجود كل دأثر وكل دأثم لم يكن الحق الأول ، لأن لا كونه فائضاً عنه الوجود يرفع أوليته ، بل يدل — لو كان — على أن أوليته غير موجودة ، لا على أن رفع هذا علة لرفع ذلك . ومراده أن يبين أن النفس لو لم تكن بحيث

(د) : « ودليل على أن هذا هكذا (أى ما سبق قوله في ج) ، الخليفة ؛ فإنها لما صارت حسنة هيبة كثيرة الأثر متعنة وائمة تحت الأبصار ، صار الناظر إليها ، إذا كان عاقلاً ، لم يجب من زخرف ظاهرها ، بل ينظر إلى باطنها فيجب من بارئها ومبدعها . فلا شك أنه في غاية الحسن والبهاء لانهائية لغوتها إذ فعل مثل هذه الأفاعيل المتلذذة حسناً وجمالاً وكالاً » (س ٧٦ س ١٢ — س ١٦) .

(هـ) : « فإذا لم يكن الأشياء الدائمة والأشياء الدائرة الواقعة تحت السكون والفساد موجودة ، لم حقاً يكن الواحد الأول علة حقاً . وليس يمكن أن لا يكون الأشياء موجودة وعلتها علة حقاً ونور حقاً وخير (في المطوع : علة ونوراً وخيراً ، بالصّب) » (س ٧٧ س ٣ — س ٥) .

(١) أن وقعت ففكرت (٢) من مبادرة عالم النفس (٣) وجه

(٤) أن (٥) أن : نائفة

(٦) بل دلالة على نظامه والغير على نظامه على أن ذلك تبع ...

(٧) يفيض

يمكنها التصرف المذكور كانت لا يثبت^(١) لها شرفها .

(و) كأنه يقول : وإنما احتيج في العناية الإلهية ، كما هي عناية ، إلى وجود شيء مثل الهيولى يكون المكون منه قابلاً للفساد لأجل أن تصير قابلةً لتصرف النفس فيها ليكون في الملكوت نشوه النفوس الناطقة إلى غير النهاية ، فلم يقبل صور على أحسن ما يقبل وجعل آله^(٢) ومنفعة للجوهر الذي له النفس الناطقة وجعل كل أدنى كذلك للأفضل ، فلم تُضَعِّع الملكات في التكوين الشريف ما وجدت ، وإن لم يكن المقصود الأول بحسب العناية .

(ز) إن الفيض الإلهي انقسم إلى إفادة ما وجوده وجود ثابت دائم بالعدد ، وإلى وجود ما وجوده غير دائم ولا ثابت إلا بالتنوع . فلو أفيض الوجود على أحد النوعين لم يكن الوجود مشتتاً على أنحاء جميع الوجود الممكن ، فلم يجب أن يقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد . وقال إن العقل والنفس ، وإن تتقدما^(٣) الطبيعة بالذات ، فهما تاليان للطبيعة في تأثيرهما في العالم الحسي القابل للكون والفساد .

(ح) قال : هذا يدعى أن لنفوسنا إذا فارقت الأبدان تأثيرات في هذا العالم وحفظاً

(و) : « كذلك لم يكن ينبغي أن يكون النفس في ذلك العالم العقلي وحدها ولا يكون شيء قائم لآثارها ، فمن أجل ذلك هبطت إلى العالم السفلي لتظهر أفعالها وقوتها الكريمة . وهذا لازم لكل طبيعة أن تفعل أفعالها وتؤثر في الشيء الذي يكون تحتها » (ص ٧٧ س ١١ — س ١٥) .

(ز) : « لما قبلت الهيولى الصورة من النفس ، حدثت للطبيعة ثم صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطراراً . وإنما صارت الطبيعة قابلة للكون لما جعل فيها من القوة الفسافية والعلل العالية . ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدأ الكون . فالكون آخر الملل انفعالية المصورة وأول الملل المكونة . ولم يكن يجب أن يقف الملل الفواعل المصورة للجواهر من قبل أن تأتي الطبيعة . وإنما كان ذلك من أجل العلة الأولى التي صيرت الأنيات العنصرية فعلا وفواعل مصورة للصور العرضية الواقعة تحت الكون والفساد » (ص ٧٩ س ٣ — س ١٠) .

(ح) : « (إن النفس إذا صارت في هذه الأشياء الحسية الدنية وصلت إلى الأشياء الضعيفة القوة العقلية النور . وذلك أنها لما فطنت في هذا العالم وأثرت فيه الآثار العجيبة ، لم تر من الواجب أن تحملها ، فتدثر سريعاً ، لأنها رسوم . والرسم إذا لم يمدّه الراسم بالكون ، اضحلّ وفسد وأعشى ، فلا يقبّلين جلاله ولا تبيّن حكمة الراسم وقوته . فلما كان هذا هكذا ، وكانت النفس هي التي أثرت هذه الآثار العجيبة في هذا العالم ، احتات أن تكون هذه الآثار باقية) . وذلك أنها لما رجعت إلى عالمها وصارت فيه ، أبصرت ذلك الهاء والنور والقوة فأخذت من ذلك النور وتلك القوة ، وألفته إلى هذا العالم ، فأمدته بالنور والحياة والقوة . فهذه حال النفس . وعلى هذا تدبر حال هذا العالم وتلزمه (في المطبوع : « تدبر » ، » وتلزم « على هيئة مصادر) » (ص ٨٢ س ١٦ — ص ٨٣ س ٦)

(١) غير واضحة في الأصل في م ، وفي ت : كان ينبغي لها شرفها (٢) م : من

(٣) ن : تقدم .

لنظام العالم . والذي يجب أن نعلمه في هذا ، أن النفوس إذا فارقت الأبدان واستكملت بالعتل التام بالعمل ١٥٢ ب إحصار لجواهرها قوة أفضل مما كانت وكأنها جنس قد ولد وله في عالم الولادة أحوال أخرى وقوة أخرى ؛ وهي بمثابة أن تشارك العتل والمبادئ في القيض على هذا العالم بحيث لو جاز أن يوجد في هذا العالم مزيد في الكمال تقبله وفي الاستعداد يكون له ، لكان يجب أن يزداد كل وقت نظام هذا العالم وفضائله ، بل لكان قد حصل منه ما لا نهاية له وهو على الزيادة . إلا أن استعداد المادة ومنتهى احتياها محدود ، وذلك الحد ليس يقصر عن تدييره المبادئ الأول حتى إذا انضاف إليها ماله قوة أخرى راد في ذلك . وهذا مثلاً كما بتوهم أن الماء في تسخينه حداً محدوداً ، وأن ذلك الحد قد يخرج إلى الفعل بسبب نار ماعينة يصل إليه ويزيد على النار أضعاها مضاعفة ، لم يقبل الماء من التسخين إلا ما في قوته أن يقبل مع صدق قولك إن كل نار منها مبدأ للتسخين وفيه قوة التسخين .

(ط) أي كما أن الأسماع إذا شغلها الضوضاء والجلبة لم تسمع شيئاً ، كذلك النفس مشغولة بما يورد عليه العالم الحسي ، عن الشعور بعالمها .

(ي) أي لكل نفس قوتان : قوة مُعدَّة ليُحسَّ بها مواصلتها لعالم العتل ، وقوة مُعدَّة ليُحسَّ بها مواصلتها لعالم الحس . والقوة الأولى هي العتل الهبولاني فالعتل بالذكرة . والقوة الثانية < وهي > أقربها إلى النفس ، العتل العملي . وهذه الحواس الباطنة والظاهرة . (يأ) قال إن نفس السما غير مبتلاة من بدنها بما تختلف أحواله وأوقاته فيختلف تدييره ويحتاج إلى جلب واقع ودفع مضار فيختلف أيضاً تدييره ؛ بل جوهره واحد متشابه

(ط) : « فإن قال قائل : فلم لا نحسّ بذلك العالم (أي العلوي الذي كانت فيه النفس) كما نحسّ جينا العالم ؟ قلنا لأن العالم الحسي غالب علينا ، وقد امتلأت أعضائنا من شهواته الذمومة ، وأسبابنا من كثرة ما فيه من الضوضاء واللمط (في الطوبع اللفظ) ، فلا نحسّ بذلك العالم العتل ولا نعلم ما يؤدي إلينا النفس منه . وإنما أقوى على أن نحسّ بالعالم العتل وما تؤدي إلينا النفس منه من علوانا على هذا العالم ورفضنا شهواته الدنية ولم نشغل بشيء من أحواله » (س ٨٣ س ١٣ - س ١٨) .

(ي) : « إن لكل نفس شيئاً يصل بالجرم سُفلاً ، ويتصل بالعتل علواً » (س ٨٤ س ٦) .
(يا) : « والنفس الكلية تدبّر الجرم السكلي بعين قوتها بلاجب ولا تسيب ، لأنها لا تدبره بالفكرة كما تدبر أعضائنا ، بل إنما تدبره تدييراً عقلياً كلياً بلا (في الطوبع : لا) فسر ولا روية (الطوبع : روية) . وإنما سارت تدبره بلا روية (في الطوبع : روية) لأنه جرم سكلي لا اختلاف =

الأجزاء ، متشابه الأحوال في الأزمان ، لا يحتاج أن يختلف الحال في مراعاة أمر كليته وأجزائه ولا يفعل فيحتاج أن يدبر الخارجات عنه ، فلا يحتاج النفس معه إلا إلى علاقة وإلى تحريك له وحده بسيط فتكون العلاقة البدنية غير صارفة له عن العلاقة العقلية ، فيكون موجودا لها من جانب العقل مامن شأنه أن يوجد لها منه في أول وجودها .

(يب) يعني أن النفس ثابتة لعالمها التي هي متعلقة به كمن تكون في يده شيء وقد نسيه . وإذا نسبت عالمها نسبت اللذة الحقة التي لها منه اشتغالا بالذمة الغائية ، اللهم إلا أن تُبْزَهِه نفسها فيبقى لها من البدن ضرورات العلاقة ويسقط عنها أكثر الشواغل فهناك تكاد تشبه نفس الكل ، وإن كانت من جهة أشرف منها .

< الميمر الثامن >

قال ^(١) : إن سأل سائل أن النفس قد تدرك المقولات في هذا البدن وذلك بملاحظة عالم العقل ، أندركه بقوة صرفه لذاتها أو باستعمال العمل معها ؟ فإن كانت تدركها بالذمة التي

== فيه ، وجزؤه شبيه بكتفه ؟ وليست تدبر مزاجات مختلفة ولا أعضاء (في الطوع : الأعضاء) غير متشابهة ، فنحتاج إلى تدبير مختلف ؛ لكنه جرم واحد متصل متشابه الأعضاء ، وطبيعته واحدة لا اختلاف فيها (ص ٨٤ س ٦ - س ١٢) .

(يب) : « فإن قويت النفس على رفض الحس والأشياء الحسية الدائرة ولم تملك بها ، دبّرت هي هذا البدن بأهون السمي بغير تمب ونصب ، وتشبهت بالنفس الكلية ، وكانت كهيئتها في السيرة والتدبير ، ليس بينهما فرق ولا خلاف » (ص ٨٥ س ٢ - س ٥) .

١ « فإن قال قائل : فالنفس إذا كانت في هذا العالم فكيف تعلم الأشياء التي في العالم العقلي ؟ وكيف تدركها : إما بالقوة التي كانت تعلمها بذلك وهي في ذلك العالم ، أم تفعل بغير تلك القوة ؟ وإن كانت تعلمها بذلك القوة ، لم يكن بدّ في ذلك أن تدرك الأشياء العقلية ههنا كما كانت تدركها هناك ؟ وهذا محال ، لأنها هناك مجردة محضة ، وهي ههنا مشوبة بالبدن . وإن كانت النفس تدرك الأشياء ههنا بفعل ما ، والقمل غير القوة ، فلا محالة أنها تدرك الأشياء العقلية بغير قوتها الدراك ؟ وهذا محال ، لأن كل إدراك لا يدرك شيئا من الأشياء إلا بقوتها المرئية التي لا تشارك الشيء إلا بفساده . قلنا إن النفس تعلم الأشياء العالمة العقلية ههنا بالقوة التي كانت تعمل بها وهي هاك . غير أنها لما صارت في البدن احتاجت إلى شيء آخر تنال به الأشياء التي كانت تاملها مجردة . فأظهرت القوة القمل وصيرته عمالا ، لأن النفس كانت تتكئ بقوتها في العالم الأعلى ولم تكن تحتاج إلى القمل ، فلما صارت ههنا احتاجت إلى القمل ولم تكف بغيرها ، والقوة في الجواهر العقلية العالمة [و] هي التي تظهر الفعل وتُسَمِّعُه ؛ وأما في الجواهر الحسية فإن القمل هو الذي يتم القوة ويأت بها إلى العالمة » (ص ٩٦ س ٩ ، ٩٧ س ٤) .

لها في ذاتها فتكون لا حاجة لها إلى الفعل والعمل ، فهي في البدن كالجردة عن البدن ، وليس كذلك بل إنما تستكمل أفعالها وهي في البدن بأفعال وفكر وآلات وإن كان لا بد لها من فعل فلا يُنتَمَع بقوتها في إدراك المعقولات فيكون إدراكها للمعقولات بالآلات . وهذا محال : فإن المعقولات لا تدرك إلا بالقوى الفرزية التي للجوهر النفساني دون الآلات الخارجة . فالجواب أن النفس لا تدرك المعقولات الصرفة إلا بقوتها تلك ، لكنها لما صارت بدنية ، أي محتاجة إلى البدن في أفعالها ، احتاجت إلى شيء آخر تجلوه به القوة ، ويكملها ويصيرها كما ينبغي أن يكون لها في ذاتها ، فلا تكمل تلك القوة لضعفها لأنها احتاجت إلى زيادة فيها وجلاء لها وممير . وإنما كملت للأفعال التي بها تنال ذلك الجلاء والاستعداد التام فصارت عمالة بعمل لتكمل القوة وتجعلها بمطالمة المحسوسات مهياة لقبول فيض [١١٥٣] من فوق تتم به قوتها . ولو كانت للنفس قوة كاملة بها تصل بالعقل ، لم محتجج إلى أن تلبس الأبدان ، فإن ملابستها الأبدان لتكامل تلك القوة . قال إن القوى في الجواهر العالية تقع تامة مقارنة للفعل ، وإنما تكون القوة فيها ليس أن يمكن أن يكون عنها الفعل وأن لا يكون ، بل إنما التي يصدر عنها الفعل وجوباً لكاملها ثم استنفاؤها بمد كالمها بنفسها ، لأن كل شيء منها يفعل بعد الأول وبعد ذاته كل شيء من ذاته ، ولأنه يلزم . وأما في الجواهر التي في هذا العالم فإن القوة إنما تكمل بالفعل ، كما ترى أن قوة الكتابة بيده فتصير بالاستعمال قريبة ، وكذلك الصناعات وغيرها . وأما هناك فالقوة توجب الفعل وتنتج . وههنا فالقوة إنما تقوى وتنشأ بالفعل .

ذَكَرَ^(١) الشاهدة الحقة : [و] هي التي لا يكون الالتفات فيها نحو الصور الحقة من غير حاجة إلى ملاحظة ما ينتجها أو يكون عنه ، وإنما تكون إذا تمت القوة وكتلت فتشاهد الجنس الحق بالقوة التي لها دون عمل أكثر مما يسميه النهوض ، وهو كالأعراض عن هذا العالم وشواغله والإقبال على عالم الحق ، ولا يحتاج إلى هذا النهوض إذا كانت متجردة .

(١) « إن الشيء الذي به ترى النفس الأشياء العالية والمغنية وهي هناك ، تراها وهي ههنا وهو قوتها ؟ وفعلها إنما هو نهوض تلك القوة . وذلك أنها اشتافت إلى النظر إلى ذلك العالم ونهضت بقوتها واستمسكتها غير الاستعمال التي كانت تستعملها وهي هناك ، لأنها كانت تدرك الأشياء هناك بأهون السبل ولا تدركها هنا إلا بتعب وشقة . وإنما ينهض تلك القوة في خواص الناس ومن كان في أهل السعادة . وبهذه القوة ترى النفس الأشياء المرصفة العالية التي كانت هناك أو ههنا » (ص ٩٧ س - ص ١٢٠ س ١٢٠) .

قال^(١) : إن الأفس التي تفارق الأبدان لا تخلو من أعشبة ولبوسات ، وإنها تحتاج أن يكون لها بدن ما ، يكون له به تعلق ما تُتَّبَقِي به إن كانت قد وجدت الكمال العقلي ، وإن الأجسام السماوية لا تمتنع أن تستعملها أفس غير أنفسها ضرباً من الاستعمال . والنفس إذا تمت قوتها في هذا البدن فبالحرى أن يكون لها أن تستعمل بدله — لضرورة ما وحاجة ما — بدنًا أجلاً منه وأشرف .

قال^(٢) : إن النفس إنما يجوز أن تذكر المعاني الجزئية مادامت لها الآلات التي بها تنال وتخيّل المعنى الجزئية ، وهي آلات بدنية . ونقومنا إن كان حقاً ما نظن بها أنها ربما كانت لها علاقة مع الأجسام السماوية حتى تكون مثلاً كالرُئي لها وتكون مرآة واحدة مشتركة لمدة ناظرين فيها — جاز أن يكون هناك ذُكْر ، فإذا تنزلات من العالم العقلي الذي هناك العقل المحض والإدراك المحض للمعنى الكلي العقلي ، فأول حيز الذُكْر هو عالم السماء ، فيجوز أن يكون لأنفسنا أن تذكر هناك شيئاً . وأما أنه كيف يجوز وتوسط ما ذا يكون ، فليطلب من «الحكمة الشريفة» . وليس يبعد أن يكون لبعض أنفسنا ، ونحن في هذه الأبدان ، علاقة مامع الأحوال السماوية وبها تتصل بالنفس السماوية فنأخذ الجزئيات منها في المنامات وغيرها فإذا فارقت البدن فكانت بدنية بعد ، كانت لها تلك العلاقة أشد . وتلك العلاقة البدنية يتأني لها أن تتجدد عليها الأحوال ، وتنسلخ عن الهيئات المستفاد من هذه الأبدان .

قال^(٣) : الصور المادية لا تصلح أن تتصور المقولات من حيث هي معقولة ، بل تتصورها على نحو آخر .

قال^(٤) : إن النفس تُرَبِّئُها المقول الفعالة وتممها ، فإنها لها كالولد لأن عقلية النفس غير جوهرية بل مستفاد .

(١) يجوز أن تكون الإشارة إلى قوله : «وذلك أنه إذا اعتقت (في المطبوع : اعتقت) الأكوان النفس دائماً ليت ما كانت فيه من قبل» (س ٩٩ س ١٠٠ — س ١١) ، ثم إلى ما ورد بعد في الصفحات التالية عن السكواكب . غير أن الإشارة هنا أيضاً ليست صريحة ، بل منكوك فيها تماماً .

(٢) يجوز أن تكون الإشارة هنا إشارة عامة إلى ما ورد في الصفحات ٩٨ وما يليها من نصرة ديقصى . فليس فيه إشارة صريحة إلى نص بالذات مما لدينا .

(٣) : « إن النفس عقلية إذا صارت في العقل . غير أنها وإن كانت عقلية ، فإن عقلها لن يكون إلا بالترك والروية ، لأنه عقل مستفاد . فمن أجل ذلك صارت تنكر وتروى . إن عقلها نانس ، والعقل هو شتم لها كالأب والابن : فإن الأب هو الشري لابنه والمتشم له . فالعقل هو الذي يتم النفس ، لأنه هو الذي ولدها » (س ١٠٠ س ١٣ — ١٧) .

قال ^(١) : إنه لما كان مبدأ الأشياء كلها الباقي بذاته والحق بذاته ، كانت الأشياء كلها نازعةً إليه إما بالاختيار وإما بالإرادة وإما بضرب من الإلهام وإما بحسب < ميل > الطباع إلى حب البقاء ، وطلبه بالشخص أو تخليه ليبقى بها بالنوع ولتحركه بذلك .

قال ^(٢) : إن جميع ما يتأدى إليه الوجود داخل في العناية الأولى ، وبسبب العناية الأولى [١٥٣ ب] ما يحال العفونات إلى حيوانات هي أشرف من أن تكون عفونات ، وهي التي تتغذى بالعفونات فتأخذها من الهواء ومن الماء ومن الأرض كأنها كساحات للعالم .

قال ^(٣) : ليست الفضائل — وبالجملة ، المعاني المعقولة — مرتسمة في النفس بالفعل دائماً كأنها تنظر إليها ، بل إنما تحضرها إذا فكرت فيها . فقول إنها إذا كانت طلبة لها فكرت ، وإذا كانت واحدة لها ، فكما شئت أقبلت عن الأمور البدنية إلى جانب العقل فاتصلت بالعقل . وإنما لا تشمل المعقولات عند العقل دائماً بالفعل لأن النفس منا تخلو عنها ، ولو لم تخل عنها لكانت ممثلةً بالفعل بها وليس لها خزانة كالدكر ، فإن الذكر للحسوسات ؛ بل للنفس اتصال وانفصال ، والذكر طلب استعداد تام للاتصال . فإذا فكرت وعلمت ، كان لها أن تتصل متى شئت ، وأما أن الخطأ كيف يقع منها وكيف يزول عنها وكيف يعود إليها ، ففيه كلام طويل .

[مهييج أفموطوره على بقاء النفس . قال : « النفس الناطقة تعرف ذاتها والأشياء التي لا تلابس الهيولى ألبتة . وكل ما يعرف ذاته والأشياء التي لا تلابس الهيولى ألبتة فإنه غير جسم ومفارق للأجسام » . أما : غير جسم ، فلأنه يعرف ذاته ، وأما : مفارق للأجسام ، فلعرفته بالأشياء التي لا تلابس الهيولى ألبتة . فالنفس الناطقة إذن غير جسمانية ومفارقة للأجسام . وكل ما ليس بجسم ومفارق للأجسام لا ينحل كانهلال الأجسام ولا يتفرق ولا يبيد إذا فارق البدن كما يبيد العرّض . فالنفس الناطقة إذن لا تنحل ولا تبيد إذا فارت

(١) « ونحن أيضاً قوامنا ونجاتنا بالفاعل الأول وبه تعلق وعليه اشتياقنا وإليه تميل وإليه نرجع ، وإن تأينا عنه وبسُدنا فإنا مصيرنا إليه ومرجعنا » (ص ١٣٢ س ١٢ — س ١٤) .

(٢) يجوز أن تكون الإشارة إلى قوله : « ويرى هناك العقل الصريف قسماً (في المطبوع : فيها) عليها ومدبراً لها بحكمة لا توصف وبالقوة التي جعل فيه بدع الملائن جيداً » (ص ١٠٧ س ١ — س ٣) أول ما من مواضع مختلفة من العناية الإلهية وردت في أماكن متفرقة من الكتاب .

(٣) يجوز أن تكون الإشارة إلى ص ١٣٣ وما يليها ؛ ولكن الإشارة غير صريحة .

البدن . وكل ما لا يفسد على أحد هذين الوجهين فهو غير فاسد . فالنفس الناطقة إذن غير فاسدة أيضا . — كل ما يفسد في جوهره ففيه شر خاص به لجوهره ، والنفس ليس منها من الشر الخاص بها مُفسد لجوهرها . فالنفس إذن غير فاسدة في جوهرها . — أيضا النفس عارفة بجميع الأشياء الموجودة بذاتها ، وكل عارف بجميع الأشياء الموجودة بذاتها فهو غير جسماني ومفارق للأجسام كلها . فالنفس إذن غير جسمانية ومفارق للأجسام . وكل ما هو غير جسماني ومفارق للأجسام كلها فهو غير فاسد وغير مائت ؛ فالنفس إذن غير فاسدة ولا مائنة .

حجة أخرى في بقاء النفس : النفس تعطى الحياة أبدا لما توجد فيه إذ كانت هي العلة في حياة ما يحيا من الأبدان ، وكل ما يُعطى الحياة أبدا لما يوجد فيه فلن يقبل ضد الحياة ، إذ كان ليس شيء من الأشياء التي تُعطى أبدا أمرا من الأمور تقبل ضد الأمر الذي تعطيه . فالنفس لا يمكن أن تقبل ضد الحياة التي تعطىها وضد الحياة الموت . فالنفس لا يمكن أن تقبل هذا الموت الذي هو الشيء الذي يعطيه البدن أعني الحياة . حجة أخرى : في كتاب السياسة قال : النفس ليست تفسد من ذاتها الخاصة ، وكل ما يفسد إنما يفسد من ذاته الخاصة به ؛ فالنفس إذن ليس تفسد^(١) .

آخر الموجود من هذا .

والحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله الطيبين الطاهرين الأخيار

(١) واضح أن هذه الفقرة الحامة «بجميع أفلاطون على بقاء النفس» لا تنسب لي شرح «أولوجيا» ، بل هي من التعليقات وأنواع الحشو الكثير الموجود في هذه المخطوطة ، لأنه يلوح أن ناسخها أو من أشار عليه بنسخها قد شاء أن يقيده مذكرات ومعلومات وفوائد مأخوذة من هنا وهناك . أو يجوز أنها كانت في تعليقات ابن سينا على أولوجيا وهو بسبيل شرح المير التاسع منه : «في النفس الناطقة وأنها لا تموت» ، قد قدم لشرح هذا الفصل بذكر حجج أفلاطون على خلود النفس . ولعل هذا هو ما يفسر ذكرها في هذا الموضع .

من كلام الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم بالعزيز الحكيم أتق ، وعليه أتوكل

الحمد لله رب العالمين ، وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين ، وحسينا الله ونعم الوكيل .

(أ) المشريقون : قد تحققتنا ، من أمر النفس ، شرف الموضوع ؛ فأما دقة البراهين وأطفُفُ المذهب ، فالذي يشتمل عليه هذا الكتاب من ذلك ، فهو دون ما في كتبه من أجزاء العلم الطبيعي .

(ب) أما معوتها في العلم الطبيعي ، فظاهر ؛ لأنها تعرف أحوال الحرث والنسل ، ولأن السماء أيضاً تتحرك بالنفس . ويتبع ذلك توابع من علم الطبيعة . وأما في العلم الإلهي ، فلأن من النفس يُتوصل إلى معرفة الأمور المغارقة للمادة وتصوّر كيفية الإدراك بالعقل . وقد يُتوصل من معرفة أن حركة السماء نفسانية إلى أحكام إلهية تعرف فيما بعد الطبيعة . وأما الرياضيات فلا مدخل لعلم النفس إليه . فيشبه أن يكون، أشار بقوله : « الحق » ، إلى الأمر الموجود دفعا للموهوم .

(ج) أي لما كان مبادئ الأمور المختلفة مختلفة ، صَمَبَ أن تطلب البادئ التي

إليها تنسب النفس . ١٥

(د) النفس لفظ يدل لا على جوهر الشيء الذي يقال له نفس ، بل على كونه محرّكاً

ومُدْرِكاً أو ما يشبه ذلك ، وجوهره مجهول ؛ فلذلك هو مطلوب ، لأن جوهره ليس جزءاً

من حدّ كونه نفساً ، لأنه يعقل كونه نفساً من جهة كونه محرّكاً ومدركاً لبدن مجال مخصوصة

فقط من غير زيادة . ولو كان النفس اسماً موضوعاً له من جوهره ، كان يجوز أن يُطلب

وجوده ، ولكن كان لا يُطلب جنسه فإنه جزءٌ وَخْدِهِ . وبالجملة تأمل أقاويل المشريقين في

المقدمات أنها متى يُطلب ومتى لا يطلب .

(هـ) كأنه يطلب هل النفس موجودة بالقوة قبل البدن ، أو بالاستكمال . وإنما تحتاج

أن تلبس البدن . أو يعنى أنه يطلب : هل الأمر الموجود للنفس بذاته من المعقولات حاصلة له بالقوة ثم يخرج إلى الفعل ، أو هو بالفعل له أبداً على ما برهن أفلاطن ؟ ويشبه أن يكون أراد : هل النفس مبدأ عنصرى ، أو مبدأ صورى ؟

(و) أى هل نفس البدن اسم لشيء واحد مجموع من عدة اسياء مثل بدنه ، فيكون لكل جزء فعل خاص مثل ما أن للقلب من أجزاء البدن فعلاً^(١) وللكبد آخر ؟ والنفس ذات واحدة لها قوى شتى ، تفعل بقواها المختلفة أفاعيل مختلفة ، وذاتها واحدة نملقها الأوتى بعضو واحد .

(ز) هل هي واحدة بالنوع أو بالجنس وحده حتى يكون لها من حيث هي نفس حدٌ ومن حيث هي نفسانية أو إنسانية حدٌ أخص .

(ح) أى لست أقول ، لما أوردت الحى متناً للجنس ، أى أخذه من حيث هو كلى وجنسى فإن ذلك أمر متوهم ومتأخر عن الوجود الخارج إلى الوجود الوهمى ؛ وكذلك كل عام من حيث هو عام .

(أ) ليس يورد هذا على أنه واجب ، بل على أنه موضع شك ثم سيسن^(٢) أن التصور بالعقل غير التخيل ، وأنه يكون بلا تخيل البتة .

(ب) كان يجب أن تصحح كل واحدة من هاتين المقدمتين ، ولم يفعل ذلك ولم يتعرض له .

(ج) إنه أورد مقدمة وأتبعها مقدمة أخرى ، لا على أنها استثناء ، ولا على أنها نتيجة ولو شاء لتدم [١٥٤ ب] ما آخر ، وآخر ما قدم ، وكانت النسبة تلك بعضها .

(د) قال المشريقون : قوله وإن لم يكن شيء يخصها فليس يمكنها الفارقة ، بناء على أن الشيء لا يوجد إلا وله فعل وانفعال ، وإلا كان معطلاً . وهذا كلام من جنس المشهور لا يصح للعلوم . فربما كان للشيء كمال في نفسه لا يتعدى إلى غيره ولا يتعدى إليه من غيره . ولم يجب من ذلك في بديهية العقل أن لا يكون موجوداً . وأما قولهم لأنه يكون معطلاً ، فإنه قول إذا حصل يرجع إلى المصادرة على المطلوب الأول ، فإنه كان يقول : وإلا فإنه يكون

(١) في الأصل : فعل .

(٢) مهلة التقطعة في الأصل .

غير فاعل فعلاً ، ولا ينفعل انفعالاً . وهو نفس الدعوى ويحتاج أن يردف بالكبرى ، فيقال :
وما كان كذلك فهو غير موجود . فحينئذ يقال : من أين علم هذا ؟

(هـ) قوله : لكن الأمر في ذلك أوردته على سبيل الاستظهار في البيان للتأني ، فنقول :
وإن لم يكن لنا شيء يخصها ، أى بافرادها من كل وجه ، فليس يتبهاً أن يكون مفارقاً ،
ولكن يكون الأمر فيه كالأمر في المستقيم .

(و) يجوز أن يكون يعنى بكل نفس النفس الناطقة وغير الناطقة ، وبالفن المشار
إليها النفس الحيوانية التي تذكر انفعاليتها ؛ فيكون معناه أن النظر في جوهر النفس الناطقة
من حيث هو مفارق وغير مُلاصٍ للمادة ، ليس من عمل الطبيعي . ويحتمل أن يكون يعنى
بكل نفس النفس السمائية والأرضية ، وبالنفس المشار إليها نفوس الحيوانات الأرضية .

(ز) أى إنما عني بقولي غير مفارق أنه : ولا في الانتزاع أيضاً لا مثل لا مفارقة
السطح والخط . قال الشرقيون لم يبين ما قاله إن الغضب لا يمكن أن يُجرّد عن الموضوع
الخاص ، فإن الغضب هو نفس شهوة الانتقام . وأما الغليان فلازم من لوازمه مثل حمرة
الوجه وانتفاخ العروق في العين . فليس ذلك جزءاً من ماهية الغضب . وقد يفهم الغضب
ولا يُدرى هل معه غليان دم القلب ، بل ولا يُدرى هل قلب وهل دم . فقول الرجل ليس
بواضح في أن يبين أن الغضب لا يقبل الانتزاع .

أعلم أن الشيء الذي لا يوجد إلا مع بدن يفهم منه ثلاثة وجوه : أحدها أن يكون
ذلك الشيء صورةً بدنية ؛ والثاني أن يكون سببه حالة بدنية ؛ والثالث أن يكون معه
انفعال بدني لا يخلو منه . والأول من هذه الثلاثة يوجب أن يكون الشيء غير موجود إلا
مع البدن ، وأن يكون الموصوف به غير قائم دون البدن ، وهو أن يكون ذلك المعنى من
حقه أن يكون صورة قائمة بالبدن ، فيكون الذي ينسب إليها أولاً نسبة الملازمة إلى السطح
قائماً في البدن . وأما إذا كانت المشاركة على أن البدن سببه ، فليس يجب من ذلك أن
يكون السبب قائماً في البدن أيضاً . فإنه جائز أن يؤثر الشيء فيما لا يقارنه ، وأن يتأثر عنه
تأثر السموات عن الحرك الأول المفارق سواء جعلت التأثر من المفارق للبدن في البدن ،
أو جعل التأثر من البدن في المفارق إذا كان المفارق قد ينفعل ، فإن كل واحد منهما [له]
تأثير من متأثر إلى متأثر قابل . وكذلك إن كانت المشاركة على أن انفعال أحدهما يتبعه

انفعال في الآخر . فهو أيضا راجع إلى مثل ذلك : فالغضب والشهوة لا يكتفي في الدلالة على أنهما بدنيان صرفان^(١) أن البدن بحسب أحواله يؤثر غضباً وشهوة ، فلا يبعد أن يكون البدن إذا صار بحال صار لها النفس المتفارقة بذاتها الموصلة بعلاقة ما تستعد أن يحدث فيها انفعال خاص بها من أسباب [١١٥٥] بدنية ، أو إذا صارت النفس بحال مما يخصها تتبع ذلك حال في البدن من غليان دم أو انتشار عضو . فالذي ندرى أن النفس غير متعلقة بنفس الدم التثبت في البدن ، وقد تعرض له انفعالات تابعة لانفعالات النفس أو العصور الذي به أول تعلق النفس . وكذلك يجوز أن يكون التأدي للحسوسات من خارج إلى البدن ومن البدن إلى النفس ؛ فيكون الحاسُّ النفس ، وإن كان السبيلُ البدن . وإذا توهمنا أن النفس بلا بدن فجاز أن يتأدى إليها من الأمور البدنية ما من شأنه أن يتأدى إليها . وأما ما تأدى إليها فليس بواجب أن يقطع عنها ويزل ، إلا أن يصحح أن ذلك لا يثبت إلا بالمقابلة مع السبب . وجاز أن تكون لها انفعالات خاصة لا تلزمها انفعالات من البدن . فالمرح أن الغضب والشهوة والحسّ أمور تقوم في المادة البدنية لم يجب أن يحكم أنها انفعالات بالشركة بسبب أنها تشتد وتفترأ وتسترخى وتضعف ، أو تتبعها أحوال بدنية مع اختلاف أحوال البدن . والدليل على أن الغضب والشهوة لها انفراد حكم بوجه ، أن العقل يمنع الغضب ويمنع الشهوة ، ولا يمكنه أن يمنع الألم الحسى ولا اللذة الحسية . فمعلوم أن هذه مبادؤها الأولى في النفس . ويعرض لها أن تؤثر في البدن إذا تركت ، حتى إذا منعت العقل عن ذلك ، لم يفعل البدن بشيء . فلا يبعد أن يكون الغضب أو الشهوة أسراً في النفس يتبعه أمر في البدن من غير أن يكون هو معنى في البدن أو قائماً به . وقال جالينوس : إن الأخلاق تابعة لمزاج البدن ؛ ولو كانت الأخلاق تابعة لمزاج البدن ، لم يكن بعيداً أن يكون على أن النفس ، وإن كانت مباينة للبدن في القوام ، فإنها تتأثر مع كل مزاج تأثيراً روحانياً تستعد به لسرعة غضب أو مهم أو غير ذلك . والذي يقوله الإسكندر ونبينه^(٢) أن النفس لا فعل لها بذاتها من هذا القبيل . وليس في جميع ذلك ما يدل على أن النفس صورة في الجسم .

(١) في الأصل : صرفين .

(٢) من : ونه .

- هذا الكلام قد غرَّ كثيراً من يميل إلى أن لاتبقى النفس أبنة . فقالوا إن هذا الرجل حكم بأن أحوال النفس كلها شركة حتى يلزم من ذلك أن يكون النفس لا تتهياً لها للمفارقة . وقد التبس عليهم الأمر من وجهين : أحدهما لأنه يقول بشبَّه وليس يجزم القول جزماً ؛ والثاني لأنه سلف له في مُقَدِّم المقدمة الشرطية الفعل والانفعال جميعاً . فيجب أن يكون القول في المقدمة الثانية ، وإن لم يكن لها شيء يخصها — أى عما ذكرنا من الفعل والانفعال — وإذا كان كذلك كان الاستثناء الذى يمنع المفارقة . ولكن يشبه أن يكون لاشئ من أفعال النفس واطعالاتها يخصها حتى ينتج أنها ليس تتهياً أن تكون مفارقة . وهو إنما أورد الانفعالات وحدها وحين يتجرد لأن يرى أن للنفس أمراً يخصه نذكر أن ذلك الأمر ليس من حقه أن يسمى انفعالاً ، بل هو أمر فعلى . والدليل على أنه يريد ذلك أنه يعيد أشياء انفعالية مثل الغضب والسرور والشجاعة والبغض والحجة . فإذن غرض ١٠ الرجل غير ما ذهبوا إليه . وقال المشربون : ومع ذلك فإن استدلاله على أنها بسبب ما يظهر معها من أحداث بدنية ، ويظهر معها من هيئات بدنية خاصة للذعور والنضبان ، وبسبب أنها تسرع في بعض المستعدين — استدلال ضعيف ، كما شرح قبل . أى أن الناس [١٥٥ ب] طلبوا النفس من أحد الطريقتين أو من مجموعهما .

- (آ) قال المشربون : ما كان يجب أن يورد أفلاطن بعد انبدقليس ، فينبه على أنك ١٥ تظلم انبدقليس . فإن الناس يعلمون أن أفلاطن يرى أن النفس جوهر غير جسمى ، فتأولوا كلامه أنه يعنى بما يقوله أننا نعقل كل شئ . بصورة عندنا في العقل كان جماداً^(١) أو إنساناً أو أى شئ . كان . فتبينوا أيضاً أن انبدقلس ذهب مذهب هذا التأويل — يعنى مُدارسات أفلاطن .

- ٢٠ من هاهنا يبين أن المقولات لا تدرك بعظم ، وشئ من عِظَم بياناً كلياً . وإن كان أورده جزئياً كأنه يخاطب طيماوس ويرد العظم على نحو ما يقول هو . فقول إنكم تقولون إن العقل جسمانى ، ويتصور المقول بالملامسة جزءاً بعد جزء . فليتنا عرفنا كيف تتصور الشئ بجزء منه وبشئ منه : الجزء عظمى ، أو بجزء على سبيل الاستعارة ، مثل نقطة ما ،

إذا كانت النقطة بلامستها نال الشيء وتصوره . فما معنى الدوران والاقتراب على العقول فإنه إن كان يُنال بكل ملامسة بعرض في كل آن بنقطة . وتلك الملامسات في قوتها غير متناهية ، فيكون إنما يدرك الشيء مراراً غير متناهية . وإن كان إنما يدرك بعظم سواء كان عظاماً مجلوباً من حركة مستدير لا يلاقى معطيه إلا بحركة مثل المدور بتدحرج على مسطح أو كان غير مجلوب به . فأما أن يكون ذلك العظم مستحقاً لذلك الإدراك أو لا يكون مستحقاً ؛ فإن كان ذلك العظم مستحقاً لذلك الإدراك ، فيجب أن يكون النسبة عظيمة بين المدرك والمُدرك . فيحسبه أن يكون المدرك العقلي شيئاً مشاركاً إليه ، معه نسبة مخصوصة ، مثل ما للخير . وذلك غير واجب ، فإن من المدركات العقلية ما لا يتجزأ ولا ينقسم في النسب العظمية . وإن كان ذلك العظم غير مستحق له ، فيكون الإدراك قد حصل بما هو دونه . فإنه إن كان بالوصول دور ، إنما هو أقل منه ، لا يحصل الإدراك حتى يستوفيه . فذلك القدر مستحق . وقد قلنا إنه غير مستحق ؛ هذا محال . فإن يجب أن يكون الإدراك حصل قبله . ثم الكلام في ذلك القدر الذي يحصل فيه قبله ، مثل الكلام فيه ، فيكون إذن قد أدرك الشيء مراراً كثيرة ، بل بغير نهاية . وإنما كلانا في إدراك واحد من حيث هو واحد . فإن كان قد يجرى في الإدراك أن ينال بأى جزء كان ، فما الحاجة إلى الحركة ؟ وإن كان يحتاج في الإدراك إلى أن يقع لكل التصور ملامسة ما مع كل التصور ، فاللامسة جزءاً بعد جزء لا غناء له ، لأن كل واحد منها لا يُنال به تصور ؛ وكل واحد منها يبطل عند انتقال الملامسة بالدور إلى جزء آخر ، فلا تحصل الملامسة بالكل معاً ، فلا يتبين ألبتة الملامسة بالكل معاً . ثم كيف يدرك المعنى التجزئى إن كان يدرك بغير تجزئى ، وغير التجزئى ؟ وهذا الكلام عام لوجوه كثيرة ، سواء كان يُدرك بحركة أو بغير حركة ، وبملاسة وغير ملامسة . أما بالملاسة والحركة ، فالأمر فيه ظاهر ؛ وأما إذا أُريد به وجه العموم فليعلم قبله أن المعنى العقول ، وإن كان من المعاني التي لها أوضاع وأعظام ، فإنه لا يختص بوضع ولا عظيم ، ولا يمكن أن يحمل له ألبتة ، من حيث يعقل ، وضع ولا عظيم مخصوص . فإن المعنى العقول هو المشترك للجميع . وإذا خص بوضع وعظيم مشار إليه معين ، وجب أن لا يشترك فيه الجميع وإذا كان كذلك ، فالله المعقول مبرراً عن الأوضاع والأعظام العينية وعن سائر

- الواحق التي يجوز أنه [١١٥٦] يعرض لجزئياته من الكيفيات والإضافات وغير ذلك ، بل إنما يكون الأمر المشترك فيه ، فإذا حللنا الصورة المعقولة أو العلم العقلي شيئاً متجزئاً ، وفرضنا لذلك المتجزئ جزءاً بالفعل بالقرض ، كما نفرض للجسم الأبيض جزءاً بالفعل بالقرض أو بسبب آخر من الأسباب التي توجب نوعاً من التجزئة ، وإن لم يفكك الاتصال . فإما أن يكون المعنى العقلي كما هو موجوداً في كل واحد من الجزئين ، أو يكون لا كما هو ، أو لا يكون موجوداً بوجه من الوجوه . فإن لم يكن لا هو ولا شيء منه موجوداً في شيء من الجزئين ، فكلية الجزئين خال عنه أصلاً . فإن التريع أيضاً ، وإن لم يوجد في جزء السطح الذي يوجد فيه التريع ، فإن شيئاً منه وما يتم هو به موجوداً فيه لا محالة . وهذا يبين بنفسه . وإن كان هو في الجزئين معاً موجوداً ، ففي كل واحدة منهما صورة معقولة مما غناء ما في الجزء الآخر في أن يتم ذلك المعقول ، ولأى سبب اختص المعقول بأن
- ١٠ أخذ من العظم كلبته دون جزئيته أو جزءاً منه بعينه دون جزء ، وإذا كان حقيقة ذلك يتأتى أن يرسم في الجزء كما يرسم في جزء أعظم منه ، أو في الكل . وإذا كانت الحقيقة لا توجب ذلك ، فإنما يوجب ذلك الاختصاص معنى مضاف إلى الحقيقة . ولا يخلو إما أن يكون لازماً له أو عارضاً لوقت وحين ، وفي بعض الأقسام والأحوال . فإن كان لازماً له ،
- ١٥ وجب أن يكون موجهه لازماً له . فوجب أن يكون ذلك الاختصاص واجباً . فوجب أن لا يكون الانقسام إلى أجزاء متشابهة في الصورة . وقد فرضنا أنه كذلك . فإذن هو عارض له .

- ونحن قد أخذنا المعنى العقلي مجرداً عن الأحوال الأخرى غير ماهيته وما توجه ماهيته في أن يعقل . فبين أن القسم الذي اعتبرناه فاسد . فبقى القسم الآخر ، وهو أن لا يكون المعنى في أحد الجزئين كما هو في الكل ويكون مخالفاً له . فلا يخلو إما أن يكون جزءاً من
- ٢٠ معناه ، أو لا يكون . فإن كان جزءاً من معناه ، والآخر جزءاً آخر من معناه ، فالمعنيان أجزاء للماهية ، وما كانا ليتفقا في تمييزهما إلى أن جزأنا نحن وقتسنا ، بل هما في أنفسهما متميزان ، وإن لم يكن جزءاً من معناه وشيئاً منه فكل واحد منهما جزءاً من معناه . فلنا أن نجزي مرةً أخرى وقسمة أخرى ولا نف . فتكون إذن أجزاء المعاني للشيء الواحد

بغير نهاية . وهذا محال . فإذا لم يمكن أن يُجْمَلَ المعنى المقول ممثلاً في شيء منقسم فإن كان المعنى المقول غير منقسم — ولا بد من معنى مقول غير منقسم ، إما لأنه آخر ما ينتهي إليه أجزاء القسمة إلى مبادئ الحد ، أو لأنه بعض الذوات المشبهة للنقطة مثلاً وللمثل إن كان غير منقسم ثم يقدر في منقسم — وجب من ذلك أن ينقسم على النحو الذي ذكرنا ، وكان لا يمكن أن ينقسم بمشابهه ولا غير مشابهه ، لأنها تكون حينئذ آخر المعاني على ما بيننا . والمعنى لا جزء له ، فبيّن أن المعنى المقول — كان منقسماً أو غير منقسم — فإنه لا يمثل في عظم ساكن أو متحرك . هذا ، وإن ^(١) جُلّ المتلقى للمعنى المقول شيئاً ^(٢) لا يتجزأ كالنقطة ، فإن كان ذلك بالملامسة والمحاذاة أو غير ذلك ، فمن البين أنه ممتنع ، وإن كان بغير [١٥٦ ب] ملامسة لم يمكن أيضاً ، فإن الذي لا يتجزأ لا ينفرد بشيء يختص به فيصير الأفراد في الوضع من جميع جهاته عما يليه . وقد عُلِمَ أن ذلك باطل . فبيّن من هذا أن المعنى المقول لا يُتصور في جسم ولا في شيء ذي جسم وفي جسم . وأما المحسوسات والتخيّلات فإنها أشياء مأخوذة مع أعراض لها تختص بأعظام ما على سبيل ما توجهه للملامسات والمحاذايات ونسب الأعظام والأوضاع في الجهات والأبعاد ، فلا يحصل إلا كذلك . وتلك تقتضى أعظماً معينة ومقادير معينة ، والمقول النسب غير معتبر مع الأجسام بالقرب والبعد ولا مناسب للأعظام والأوضاع ، ولهذا السبب يختلف المحسوس عند الحس بحسب اختلاف هذه الأحوال . ولهذا يُرى الشيء مرة صغيراً ، ومرة كبيراً بحسب البعدين . ولهذا السبب لا يحس الإنسان من حيث هو إنسان ، ولا الخيال أيضاً تحضّر صورة متخيّلة إلا على وضع معين وقدر معين ، وبحيث لا يصلح أن يكون محمولاً على كل إنسان ، وذلك لأنه فعلٌ بآلة جسمية لقوة جسمية . فقد انضح وتبرهن حقّ التبرهن أن المقول لا يُنال بمتجزئ ولا يعتبر متجزئاً ^(٣) ، وأن المقول الواحد لا تقع عليه ألبته التجزئة التي تكون على سبيل الجاورة والترتيب . وإذا كان كذلك ، فالمقول غير مدرك بمتجزئ ولا عظم . ويجب أن تعلم أن أرسطو توقع أن يُعلم من هذا الموضع أن المقول لا يلحق بقوة جسمية ، وأن النفس

(١) م : فإن .

(٢) م : شيء .

(٣) م : متجزئ .

المقالة جوهر غير جسماني ولا منقطع في جسم ، وإنما يَبْتَنُّه وبين الجسم علاقة أخرى . فهو بعد هذا لا يشتغل بإثبات أن النفس العاقلة تفارق أو لا تفارق . وإنما يشتغل بأن : أى قوى النفس يصحبها إذا فارقت ، وذلك في الثالثة من مقالات الكتاب . ويجب أن نعلم أنه قد بقي علينا في تفهيم هذا البرهان عمدة شيء واحد ، وهو أن الإدراك العقلي يكون بأخذ صورة مقولة مطابقة لصورة الشيء الذي يقال إنه عقل ، وليكن هَذَا دَيْنًا . فإن أحببت أن تجعل هذا البرهان كالحسوس كما يفعله المهندسون فاجعل العظم العاقل ا ب والصورة للمقولة ح د واقسهما معاً بخط ه ز . واعتبر ا ه هل فيه شيء من ح د مثل ح ز ، أو ليس فيه . وذلك الشيء هو نفس ا ه ب ح د ، في المعنى أو غيره في المعنى وشيء منه . واعتبر كيف يكون ح ز في المعنى هو ح | ز د ح د ، وهما غير إن أفهما بالشخص غير بن^(١) ، أو بالمعنى . ولِمَ وجب أن يكونا بالشخص غير بن . ثم انظّم الكلام على الوجه المذكور ، واعتبر أيضاً انقسام ا ه إن احتجت إليه ؛ ١٠ وستجد هذا في كتب المشركين [كالحسوسة] .

(١) يعني أنه وإذا كانت التصور بالعقل يحتاج إلى دوران لا يقف ، فلا يجب أن يكون الجوهر العقلي متبسطاً به وحريصاً عليه . وإن كانت تلك الحركة ليست ذاتية دائمة فهي عارضة قسرية من محرك من خارج يجب أن يكون على خلاف مقتضى طبيعته ، فيكون التصور بالعقل أمراً خارجاً عن مقتضى طبيعة العقل . ١٥

(١) أى أن الأشياء التي توهم أنها حركات وأنها للنفس ، هي مثل الاعتماد والسرور والإحساس والتميز . ويعنى بالتمييز الحيواني الذي هو مكانه الوهم أو تصرف العقل في الخيالات ، ليس الإدراك [١٥٧] العقلي ، نصوراً كان أو تصديقاً ، فإن ذلك يُغريه له قولاً بعد قليل . قال : فهذه يُظن أنها حركات ، ثم يُظن أن النفس تتحرك بها .

(ب) أى أنا ، وإن سلّمنا أن هذه حركات ، فإنها حركات للبدن من النفس ، لا حركات في نفس النفس . وذلك أن النفس إذا تمثلت فيه رأى ما فظن — وإن لم يكن ذلك نفسه حركة للنفس ولا للبدن — عرض للقلب انتفاخ ولدّمه عليان ، فكان ذلك غضباً . وكذلك في سائر الأعراض المذكورة . فال مشركيون : هذا القول غير محصّل ، وذلك أنه

إذا نسب إلى النفس رأى ما ، فليس نفس ذلك رأى غضباً . فإنه قد يعرض مثل ذلك ويكون مع ضد الغضب ؛ ونفسُ غليان الدم ليس هو الغضب ، لأن الغضب يعقل غضباً وأذىً هي شهوة من النفس إلى الانتقام ، ولا بدري أنه غليان نفسه ولا مع الغليان . وإذا تصوّر الإنسان غليان دم القلب في نفسه لم يتصور المعنى المطابق للاسم الذي هو الغضب . وإذا أضاف الغليان إلى شهوة الانتقام جعله غلياناً من الغضب كعامل الغضب لا كجزء من الغضب ، ولا هما جزءان من معنى الغضب فلا يُعرّف إذن الغضب فيما بين ذلك وكذلك سائر العوارض . فيشبه أن يكون الغضب حالاً تختص بالشيء الذي معه الرأى ، ويكون حيث الرأى ، أو يكون في غيره ، إلا أنه غير الجسم الذي يصفونه ، أو يكون في ذلك الجسم ، كأنه غير الحركة التي يصفونها . قال المشريقون : فيحتاج إذن أن يُبحث في هذا ، لا مثل هذا البحث ولا يقتصر على هذا القول . ١٠

(١) قال المشريقون هذا يصح إن لو تقدم فيين أن موضوع الغضب شيء غير النفس مبين له جملة ، أو هو جملة ، مركبة منه ومن البدن . قالوا : ثم قوله إن هذا سببه ؛ فقول القائل إنها نسج وتبني كان هذا قولاً باطلاً^(١) . وليس هذا بقول باطل ، بل النفس في النسج والبناء مستعملٌ لآلات ملازمة بدنية وآلات مضافة إليها من خارج تتحرك هي عن النفس ، والنفس فيها المحرك الأول ، وإليه ينسب النسج والبناء . فإن الإنسان من طريق ما هو إنسان ينقسم في نسجه إلى محركٍ وإلى آلات . فإذا نسب النسج إلى الجملة فيكون كما ينسب الفعل إلى جملة محركٍ وآلات . وهذه النسبة لا تمنع أن يكون المحرك منها هو المحرك الأول وأن ينسب إليه الفعل وهو أن يكون الفاعل بالحقيقة . ثم مع هذا فإن كون النفس محركاً كالبدن أمر يختص بالنفس ، ليس يمكن أن يقال إن كونه محركاً أمر بشركة بينه وبين البدن . وإذا كان كذلك فالنفس هي المبدأ الأول للنسج والبناء وهو بالحقيقة النساج والبناء ، وإن كان الناس يجرّون على حسب الظاهر وعلى حسب قلة تمييزهم بين المحرك بذاته والمحرك ، تجرى^(٢) فيه الجملة مجرى المحرك والنساج . فإذا كان يجب أن تجرى النفس في نسبة

(١) ص : قول باطل .

(٢) الأصل غير واضح تماماً ، وهو : والمحرك لم فيه الجملة مجرى ...

الغضب إليها محرماً في نسبة النسيج إليها فهي أيضاً المبدأ الأول للغضب .

(ب) أى فإذن هذه المعاني التي اسمونها حركات لست في النفس ، بل في البدن ؛ فتارةً إذا حصلت في البدن أدى أمرنا إلى النفس فيكون الابتداء منها ، كما أن الإحساس يتم بتأثير في البدن يؤدي إلى النفس ؛ وبارة يكون اتدائها من عند النفس ويؤدي ذلك إلى وجود الحركات في البدن أو السكومات مثل التذكر ، فإن مبدأه [١٥٧ -] حياة في النفس ، ثم تعود الهيئة المتذكّرة فتتحرك بها الروح التي فيها الخيال ، أعنى القوة المصورة ويرسم فيه مه . وإنما قال : أو السكومات ، لأنه إما يسميها حركات على وجه المساعدة ؛ وليست بحركات ، بل هي هيئات تحصل مستقرة ، فتكون أشبه بالسكومات .

لما فرغ من الانفعالات التي هي ما هي بمشاركة البدن أراد أن يعلم أن هاهنا أمر^(١)

- ١٠ يختص بذات النفس بلا شركة . فقال : فأما العقل وهو الإدراك العقلي المحض ، تصوراً كان أو تصديقاً ، فإنه شيء . يكون فينا بعد ما لم يكن ، أى في أنفسنا ؛ وليس مما يفسد . ولو كان ذلك مما يفسد لأجل البدن ، لكان يضعف لأجل ضعف قوى البدن . فكان لا يمكن أن يكون شيخ أئبته تُتَحَفَّظ فيه العقولات ويُتَصَرَّف فيها إلا أضعف مما يكون في شبابه ، كالحال في جميع قواه البدنية . وكان تأليف التماس في هذا أن يقول : لو كان العقل يفسد لأجل فساد البدن ، لكان كل عقل يضعف لأجل ضعف البدن . ثم نستثنى نقيض التالي وهو أنه ليس كل عقل يضعف لأجل ضعف البدن ، فينتج بعضُ المقدم ويصح نقيض التالي بقياس من الشكل الثالث :

كل ما يعقل به من شيخ فهو عقل .

وليس كل ما يعقل به من شيخ بكل ويضعف في الشيخوخة .

- ٢٠ فينتج : فليس كل عقل بكل ويضعف عند الشيخوخة .

ثم يقول : ولكننا نجد ما يمرض - أى أحياناً - من كلال فعل الشيخ إنما يمرض كما يمرض في الحواس - يعني بهذا أنه ليس بالواجب في صحة ما قلنا أن لا يكون عقل الشيخ بكل أئبته . بل إذا كان عقل ما لم بكل في الشيخوخة - وإن كانت العقول تكل

- فيها — فالمطلوب صحيح . فإيه يجوز أن يكون الفعل الذي ليس بشركة قد شغل عنها الفاعل بأفعال بالشركة ، مثل ما يمرض للفارس الراكب فرساً ردىء الحركات نزاعاً من أن يشتغل برعاية مركبه عن أفعال خاصة به ليس صدورها عنه بشركة الفرس . وكذلك قد يشتغل الإنسان عن خواص أفعاله لما يتلذذ به من مشاركة غيره أو بتأذى . ويجوز أن يكون الفعل الذي ليس بالشركة إنما يصار إليه من الفعل الذي بالشركة ، مثل أنه قد يحتاج في اكتساب المقولات في أول الأمر إلى تخيلات تنصرف فيها النفس تصرفاً سنذكره ، فإذا عيق عن استعمال التخيلات لآفة في أعضاء التخيل ككل فيها عن عقله . فالشيخ إذا عرض له أن يكل وأن ينصرف عن المقولات ولا يتصرف فيها ، فالسبب أنه قد شغل عن أفعاله الخاصة أو عرضت له آفة في آلات ربما احتاج إليها في الابتداء ، لا لأن الأصل ضمف أو انفصل ؛
- ١٠ — أعنى بالأصل النفس — ؛ وإلا لكان كل شيخ يفقد كمال عقله عند التشيخ ؛ وليس كذلك . بل ربما صار تصويره العقلي حينئذ أفضل . بل هذا سبب عائق له عن خاص فعله على النحو الذي ذكرناه ، كما يعوقه عن صحة الحسن . ومعنى هذا أنه يجعل الحسن أسراً تابعاً للنفس التي هي الأصل ، فائضاً منه إلى الآلات . إذ النفس عنده واحدة هي الأصل والقوى تفيض منه في الأعضاء بحسب الأعضاء وقبولها . ويرى أن النفس الحساسة ليست نفساً
- ١٥ أخرى ، بل نفسانية أو قوة فائضة عن النفس الأصل إنما كمالها بالعضو [١٥٨] الذي هي كماله . وهذا شيء يتكفل المشركيون بتسيم القول فيه . فكما أن النفس يمرض له بسوء مشاركة البدن أن لا يفيض عنه الشيء الذي ليس فيضه عنه بشركة البدن . وكيف والبدن هو القابل ، والنفس هي مبدأ الإفاضة ، بل فيضه منسوب إلى النفس وحدها . وإنما لا يفيض أو يفيض لا على الكمال بسوء مشاركة البدن . كذلك قد يمرض سوء مشاركة البدن أن لا يتم الفعل الخالص بالنفس من النفس . فالشيخ لم يؤت في كلال تعرض له في التصور إذا عرض بسبب أن النفس الأصل قد انفعل شيئاً ، بل سبب عارض له كذلك لم يؤت في كلال حتى يمرض له حتى تكون قوة الخير الفائضة عنه بسبب أن جوهره قد انفعل ، بل لسبب عارض له . ولو أعطى الشيخ عيناً كهين الشاب في المزاج لكان جسده مثل حس الشاب . ولو كان قد انفعل أصل النفس شيئاً لكان — وإن صلحت الآلة — لا يتم فعلها بها ، أو الموضوع لا يتم إفاضته عليها . فبين أن النفس في الشيخ — وإن ضعفت حاسته ،
- ٢٥

- غير منقطعة في نفسها ، بل عارض لها حال عارضة من خارج توقعها عن خاص فضلها ، كما يقرض في الشكر وفي حال المرض . وكذلك إذا عرّض للتصور العقلي والنظر المنسوب إليه أن تغير حاله واختلف ، فلأن شيئاً من الأسباب الباطنة في البدن عرض له خال كما يتعرض في مثل الإحساس ، ولكن في الأعضاء الظاهرة . وأما أصل النفس وذاته الأولى الحقيقية فلم تتغير ألبتة ، ولم تتوجه إلى الفساد . وذلك لأن الشيء الذي به نقل ، لا يمكن أن يكون مشاركاً للبدن في القوام لما علمت ، ولأن الشيوخوخة قد لا يخلقها ولا يضعفه ويضعف سائر القوى . واعلم أن هذا البيان خاصٌ بالنفس الإنسانية . وأما النفوس الأخرى فلا يسلم فيها أن العين إذا صلحت أبصر المسنُّ فيها كالشباب . وذلك لأن العين ، وإن صلح مزاجها ، فإن القوة تأتيها من عضوٍ آخر هو المبدأ ، أو من قوة أخرى هي أصل النفس .
- فإذا كان الحيوان معناه في السن فكان النفس الأصل منه بدنياً ، وجب أن تعرض للنفس ١٠ الأصل آفة بالأسنان ، فلم يكن الفاعل قوياً على الفعل ، فلم يتمّ الفعل ، وإن كان المنفعل تام الاستعداد ويكون كما يتعرض أن يلحق الدماغ آفة والعين صحيحة المزاج والتركيب ، فنلحق الإبصار آفة . ولم يورد أرسطو مثال الخير مثال الحس على أنه أمر ظاهر لا ريب فيه . بل على أنه مثال من نفس المذهب ، يقال فيه ما يقال في المقدمة التي يقاوم بها إعراض — فكانه قد أعرض أحدٌ — فقال : والشيخ يكلُّ في التصور العقلي . فكلُّ ما يكل ، فيه سبب آفة ١٥ في مشارك ما ، فذلك لآفة في الأصل . فبين أن ذلك لا يجب أن يكون لآفة في الأصل ، بل يجوز أن يكون لكذا . وقولنا في الحس أيضاً هو هذا القول ، فإنه يصدر عن النفس ، ثم يعرض عائق فلا يصدر عن النفس على ما ينبغي ، وإن لم يكن بالنفس آفة فإنه يجوز أن تكون لا لآفة في النفس بل لآفة في شيء غيره وهو المنفعل وأن يكون الشيخ لو صلحت عينه وأعضاء أخرى أن كانت متوسطات بين النفس وعينه لحصلت له قوة باصرة يبصر بها كما يبصر الشاب . ٢٠
- وكما أن هذا يجوز أن يدعى ويقال من غير أن يكون [١٥٨] محالاً في نفسه ، إلى أن يبين أمره ، فكذلك يجوز أن يقول أيضاً إن هذا المبدأ قد يشغل عن فعله ويعاونه عن فعله من غير آفة في جوهره . فتكون إذن الكبرى في قياسه غير مُسلم . ولقائل أن يقول إن الشيخ لعله إنما كان يمكنه أن يستمر في أفعال عقله على الصحة ، لأن عقله يتمّ بعضو في البدن يتأخر إليه الفساد والاستحالة وإن ظهرت الآفة في سائر القوى والأعضاء . لكنّه ٢٥

يجب أن يعلم أن الأعضاء الطرفية إنما يلحقها الضعف والفساد لضعف يسبق إلى المبادئ ولو كانت المبادئ صحيحة ، لانحفظت الأطراف ولم تسقط قواها ، وكان الحال فيها هو الحال في شرح الشباب . فإنما تسل المبادئ والأطراف لأنها تكون قد نزلت عن درجتها الأولى وانحطت وحلت بين الأطراف وبين الفاعلات فيها . فلا كبد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحال الصحيحة أو القريبة من الصحيحة . ولذلك نجد في نبضه وفي بوله وفي أفعال ٥ دماغه الطبيعية تفاوتاً عظيماً . ثم لقائل أن يقول : إن الشيخ تخيَّله أيضاً وتذكره وحفظه محفوظاً^(١) ليس دون حال عقله . والجواب أنه ليس كما نظن به . فأما ذكره للأمور الماضية التي في ذكره لها كالتشاة ، فإنما يكون ذلك لأن تكرر مذكوراته على وهمه وهو شيخ أكثر من تكررهما عليه وهو شاب . فيكون السبب المؤكد للحفظ أقوى فيه منه في الشاب ١٠ فإن استويا فإنما يستويان بسبب المنفعل وإن كان أضعف . فالسبب المؤكد له أكبر ، على أنه ليس كذلك ، لا في حفظه لصور المحسوسات ، ولا في حفظه لمعانيها . وإن شئت أن تعلم ذلك فحرب حفظه لها وقد تأديا إليه وهو شيخ ، وقته بمثل ذلك وهو شاب أو صبي . فنجده لا يتحفظ له الشيء ، لا عدداً ولا مدةً ، كما كان يتحفظ له قبل ذلك ، ونجد تذكره لما فات أضعف أيضاً إلا فيما للعقل سبيل إلى المعونة فيه . وأما الأمور المحفوظة قديماً فإنما ينساوي فيه حفظها وحفظ الشباب ، لأنه ليس ينساوي فيهما السبب المحفظ عدداً . ومع ذلك فإن المرتسم من ذلك في حفظ الشباب أوضح وأصفي وأشد استصحاباً للأحوال المطيعة ١٥ به ؛ والمرتسم في حفظ الشيخ أطمس وأدرس وأخفى لوحاً ولمعاناً . ولقائل أن يقول إن الشيخ ليس إنما يوجد سليم العقل بحسب الأمور العقلية الكلية : بل قد يوجد أفتق رأياً وأصح مشورة من الشاب في الأمور الجزئية الخيالية . وأنت لا تقول إن خياله أسلم من خيال الشاب أو مثله . فالجواب عن ذلك أن ذلك بسببين : أحدهما لأن آلاته أكثر ، والثاني ٢٠ أنه يستعين بما هو مساوٍ لثله من الشاب أو أقوى بسبب قلة المنازعات . فأما أن آلاته أكثر ، فهو أن الأمثلة الجزئية عنده أكثر ، لأن تجاربه أوفر . ثم إنه ليس يتصرف فيها بالخيال والقوى الوهمية فقط ، بل يرجع فيها إلى العقل ، فيستعين به في طريق القصة

- للأسباب الواقعة والممكنة وطرق الاعتبار للأوائل . ثم لقاتل أن يقول إن الشيخ قد استفاد في استعمال العقل دُرْبَةً ، فصارت آلاته ، وإن ضعفت في طباعها ، أقوى في دُرْبَتِهَا قُوَّةً ولذلك الشيخ المدرَّب أقوى في صناعاته واستعماله لها من الشاب الذي يدرِّب . فالجواب أن الدربة إنما يتحصل لها حكم من جهتين [١٥٩] : أحدهما أن هيئات التحريكات الصادرة بالإرادة تتشكَّل في الخيال أشد ، فيكون وجه استعمالها عند الوهم أحضر . والثاني أن الأعضاء
- ٥ تستفيد بذلك حُسْنً تشكُّل تستمد به هيئات التحريك . وليس يمكن أن يقال هذا في باب المعقولات . فإن العقل أيضاً ، وإن سلمنا أنه يعقل بتحريكات لآلات ، فليس يستحفظ في النفس خيالاً لشيء منها ، كما يستحفظ لهيئات اليد والقدم ونحوه . ولا أيضاً يمكن أن يقال إنه يستعين بآلات حاسية عاصية يفيدها الاستعمال طاعة . فإنه وإن سلمنا أن العقل بفعل بتحريك ، فليس بتحريكات مستمعية ، ولذلك فإن الصحيح الفطرة الأصلية
- ١٠ يسرع في العلوم فيميز فيها على الاستواء . وإن كان بعض الناس يحتاج أن يراض من جهة التفتن لمعانى الألفاظ ، ومن جهة معاوذة من خياله ومعارضة منه لعقله ، حتى يفهم الحال في ذلك ، فيعقله ويستوى في أدنى مدة وأخف كلفة . ثم يقول : وأما التمييز — وقد عرفنا ما يريد به — والحجة والبغضاء فليست عللاً أى آثاراً وانفعالات لذلك ، أى للنفس
- ١٥ الأصل . لكن إنما هي علل وآثار لهذا البدن الذي له ذلك النفس الأصل من حيث له ذلك ، أى ولو لم يكن له ذلك لكان لا يصلح أن يتأثر بهذه الآثار . قال : ولذلك إذا فسد هذا — أى البدن — لم يبق لذلك النى هو النفس أن يتذكر أو أن يحب ، فإن هذا لم يكن لذلك ، بل للحالة المشتركة التي بينهما . ويشبه أن يعنى به الوهم والتخيل أو قوة الشهوة ونحو ذلك . فإن أمثال هذه هي أشياء بدنية نفسانية معاً ، لأن قوامها في البدن وقيضها من النفس الأصل ، على مذهب الرجل وهو المذهب الحق .
- ٢٠

قال : فأما قوة العقل فخلق أن تكون شيئاً إلهياً وشيئاً لا يتأدى بالانفعالات الجسدية . ويجوز أن يكون يعنى به الأثر النفساني والصورة التي ترسم فيه . ويجوز أن يعنى به الفعل النفساني الخاص به ، وهو التصرف في المعقولات . ويجب أن تعلم أنه ليس يعنى بالحجة والبغضاء إلا الحيوانية

والشهوانية وما يتعلق : إما بشخص فاسد ، أو بقوة فاسدة ، دون المحبة العقلية فإنها لا تنسد وإن فسد البنن .

والحبة العقلية هي للأموال الجسيمة بذاتها ، الكاملة في حقيقتها ، اللذيذة في هويتها ، البريئة عن التغير والفساد . وعشق القوى العقلية لها وللتشبه بها عشق لا يَفُقد بوجه .

(أ) أى كيف نملق الحياة بها : أبواحد ، أو بأكثر منه ، أو بالجميع ؟ فأقول إنه يجعل الحياة معلقة بالأصل وليس يصرح به الآن .

(أ) أى أنها التي بها تكون جواهر ما ، بالقوة . فإن كل جوهر مركب هو بهيولاء بالقوة ، وبصورته بالفعل . أو يعنى أنه الجوهر الذي لا وجود له باعتبار ذاته إلا الإمكان والقوة ، وإنما تقيسه بالفعل الصورة .

(أ) قال الشرقيون : هذا الكلام يتم هكذا : والنفس من الأشياء التي في موضوع ،

وليس كوضوح حتى يكون قياسان من الشكل الثاني بأوسطين : أحدهما قوله : من الأشياء التي في موضوع ؛ والثاني قوله : كوضوح . وينتج مع المقدمة التي أوردت بالفعل أن النفس ليس بجسم ، أو أن الجسم ليس بنفس . لكن المقدمة التي موضوعها النفس [١٥٩ ب] غير مسلمة . فإنه بعد لم يعرفنا من حال النفس شيئاً . فلا ندرى : هي موضوع أو كوضوح ؟

فإنا في هذا الوقت جاهلون بأسر النفس . فإن أراد بالنفس الحياة ، فإن جميع ما قاله مُسلم به .

وإن أراد به شيئاً يفعل الحياة فلا ندرى أنه جسم أو ليس بجسم ، وأنه مفارق أو غير مفارق . فاعلمه جسم نافذ في الجسم المحسوس ، أو لعله سبب مفارق ليس منطبقاً في المادة .

والصواب أن يقال في بيان أن النفس ليس بجسم هكذا : إن الجسم بجسميته لا يفارق جسماً آخر حتى يكون أحق بأن يكون نفساً منه ^(١) ، بل بأسر آخر وسبب آخر وصورة

فيه . فلتكن تلك الصورة هي البدأ الأول وهو النفس . وذلك أن الجسم ، بما هو جسم ،

كأثر الأجسام التي في جوارره ؛ فلأمر ما اختص بأفعال وأحوال . ويسمى ذلك الشيء نفساً .

(ب) قال الشرقيون : ليس يتم كونه صورة بجسم طبيعي له حياة بالقوة ، إلا بعد كونه

(١) في الكلمة كشط وفوقها منه ، والمعنى يتسق معها لهذا أبتناها .

صورة ولم يبيّن بعد أنه صورة . بل أخذ أخذاً في قوة القياس الذي يتقدّم أن النفس في موضوع . وكان يجب على هذا أن يقول : والنفس هي في موضوع لهذا الذي له الحياة ؛ فهو صورته .
(ج) قال المشرفيون : إنه لم يبين بالاستكمال ، بل هو الاستكمال ، وسكت .

- (د) يشبه أن يكون أرسطو يعني بالصورة كل ما يضاف إلى الموضوع ، فيكون باقترانه به أمر له وحدة ما طبيعية متجهة نحو أفعال تتم فيها ، سواء كان ذلك الشيء .
منظماً في المادة ، أو لم يكن . ويكون قوله : « والنفس في موضوع » ، المحذوف من قياسه ، مفهوماً^(١) . والنفس لا تتم أن تكون في موضوع . والجسم يتبع من ذلك . لأن كل ما يقال له إنه نفس هو منطبع في الموضوع قائم به . ويشبه أن يكون يعني بالاستكمال أمراً غير ما يعنيه بالصورة . وإن كان لازماً له فيكون إما يسى الشيء صورة بقياسه إلى موضوعه ، ويسميه استكمالاً بقياسه إلى كل ما يكمل به . وقد يكمل به الموضوع أو الهيولى
لا على أنه جزء منه . وقد يكمل به المركب الذي ينال طبيعة نوع علم أنه جزء منه يصدر أفضله ، فيكون أثر الاستكمال على الصورة ، لأن الاستكمال النوع والصورة صورة الهيولى . فإن الهيولى هي التي تتصور بالصورة ، لا المستكمل . فإن المستكمل إن تصور بشيء .
فإنما يتصور بأشياء مده ترد عليه لا كالجوهر منه . ولأن الصورة توم الاندفاع هرب منها إلى لفظ آخر يصلح للمفارقة وغير المفارقة . وإن كان غرضه الآن بالصورة ما يمتعها ، فقد عدل عنه إلى لفظ جديد ليس له إيها ماعتاد .

- قال المشرفيون : ما أحسن ما ذكرت ، فأين الرجل عن معرفة ذلك ! قد يفهم من القوة النظرية الاستعداد لقبول المقول والاقتدار على النظر العقلي ؛ وقد يفهم منه الجوهر الذي له هذا الاستعداد ، أو الجوهر الذي كل بحسب هذا الاستعداد ؛ ولذلك قد يفهم من العقل الجوهر العاقل بالقوة أو الفعل ، وقد يفهم منه الاستعداد الخاص باسم العقل الهيولاني ؛ وقد يفهم منه كمال هذه القوة وهو المعنى المقول المرتسم فيه كالصورة في القابل ؛ وقد يفهم منه العقل المفارقة الذي هو سبب لخروج أنفسنا من القوة إلى الفعل في المقولات .
فنقول : إنه يجوز أن يكون أراد الاستعداد نفسه . فإن ذلك يجب أن لا يكون بنفسه أمراً قائماً بذاته ، بل الاستعداد لا محالة يكون بحسب أو بجوهر غير جسم [١٦٠] ولا يمكن

أن يكون بما هو استعداد يفارق ما هو مستعد به وهو استعداد فيه إن كان قائماً ربما^(١) هو مستعد به . وإن لم يكن قائماً به ، فليس هو صريح استعداد ، لأنه من حيث هو موجود قائم بذاته ، هو غير مضاف ، بل هو معقول بنفسه . ومن حيث هو استعداد فهو معقول بالقياس إلى غيره . ولا يجوز أن يكون أراد نفس الصورة المعقولة ، فهي غير مفارقة عند أرسطو . وإنما يقول بقيامها بأنفسها مجردة عن النفوس أفلاطن .

ولا يجوز أن يكون أراد العقل المفارق ؛ فإن شيئاً من العقول المفارقة لا يجوز أن يقال فيه إنه أحد ما يجوز أن يفارقنا أو يقوم دوننا . فإن الشيء الذى هو مبدأ وجود الكل كيف شك في أمره أنه مفارق لكل شيء ؟ وكذلك الملائكة الذين لا يخاطبون شيئاً من الأشياء . ومثل من ذهب إلى أنه أراد العقل المفارق مثل من يعد الأعراض والأحوال التى لأبداننا : ما الذى يفارق منها وما الذى لا يفارق . فنقول : أما السواد فغير مفارق ، وأما الشعاع الذى يقع عليه فغير مفارق ، لكن الشمس مفارقة ، وهو لا . فإنهم أيضاً يقولون إن هذا الشيء الذى هو العقل الفعال إنما يخرج نفوسنا من القوة إلى الفعل فى العقل بأن يتحد هو نفسه بنفوسنا ويصير صورة لها ، ويصير عقلاً لنا مستفاداً . فإذا اضمحلت أبداننا بقي هو كما كان أولاً ، ليس أنه يؤثر فى أنفسنا أثراً ، ويرسم فى قووانا مثل ذاته نفساً عقلياً محاكياً . ومع ذلك فإنهم يجعلون المستعد لقبول تلك الذات قوة جسمانية واستعداداً فى قلب أو دماغ ، فيجملون المفارق الذى يقضون لمثله أن قوته غير متناهية .

وقد صرح أرسطو أن عدة من الأمور العقلية كل واحد منها غير جسم لسبب واحد وهو كونه غير متناهى القوة ؛ وبذلك حكم عليه بالمفارقة وأن لا يتحرك ولا بالمرض ، فإنه قال : ما قوته غير متناهية لا يتحرك ، ولا بالمرض . فزرى — إذا صار عقلاً مستفاداً فى جسم لنا — هل يكون إلا كسائر الصور والقوى ، متحركاً بالمرض ومحصوراً فى قلب أو دماغ . ثم كثير منهم يجعل العقل الفعال هو الإله الأول ، فيبلغ من جهله أن يجعل الإله الأول الحق محصوراً فى قلب أو دماغ . وهذا جهل وجسارة على رب العالمين . فنقول لهم : إذا خرج نفسنا من القوة إلى الفعل فى معقول واحد ، فصار له ذلك بالفعل ، فقد اتحد به العقل الفعال

(١) هذا اللفظ مضاف من عند ناسخ آخر فوق اللفظ التالى .

- كما هو ، أو اتحد به شيء منه . أو إنما يمثل فيه أثر منه . فإن كان اتحد به العقل الفعّال كما هو ، فقد صار عقلاً بالفعل في جميع المقولات ، فلم يجهد شيئاً من الأشياء ويطلبه . وإن كان إنما يتحد به شيء منه هو ذلك للمقول ، فقد جعلوا ذات العقل الفعّال كثير الشعب ، وأن بعض أجزائه وأحواله تتصل بشيء دون الباقي . فهو مع ذلك بحيث يفارقه بعض أجزائه ولواحقه . فإنه لا يمكن أن يكون ، وهو واحد ، بالعدد فيه ، وهو مبين ، وفي غيره . ثم
- المعجب الآخر أنهم يقولون في مثل العقل الأول أنه لا يعقل إلا ذاته فقط . فهذا الذي يقول منهم هذا ، يلزمه أن يقول إن العقل الفعّال إنما يتحد بالنفس حين تتعقله النفس فقط . فأما المقولات الأخر فلا يحتاج فيها إلى اتحاد العقل الفعّال به . ولكن من رأيه أن كل خروج عقل من قوة إلى فعل هو بالعقل الفعّال ، وإن كان العقل الفعّال ليس يتصل في خروج من القوة إلى الفعل إلا بكليته ولا بأجزائه ، بل إنما يقع منه في القابل للمقولات أثر فقط .
- يحاكيه [١٦٠ ب] ؛ ونحن إنما نخرج إلى الفعل معقولاً معقولاً ، فلا يتفق البتة أن يتحد بنا العقل الفعّال ويصير كالأفعال لشيء منا . فإذا لا يجوز أن نقول إن أرسطو يشير إلى أن الذي يفارقنا هو ذلك العقل الفعّال . فبقي أن يكون غرضه باقي الأقسام ، وهو الشيء الذي له قوة على أن يعقل بالفعل أو الشيء الذي صار عقلاً بالفعل ، أو هو عاقل بالقوة .
- فلنفرض أن كلامه في الذي هو الجوهر العاقل إذا حصل عقلاً بالفعل ؛ ولنفرضه غير عاقل بالقوة . فإن كان ليس من شأنه أن يقوم بذاته فاهيته مفتقرة إلى شيء آخر يقوم به . وليس يمكن أن يلحقه شيء من الأعراض التي تعرض له ، والكالات التي تلحقه فتجعله قائماً بنفسه ، فإنهم أنفسهم يقولون إن الشيء الذي لا يكون قائماً إلا بشيء يقوم به ، فإنه لا يصير بلاحق يلحقه يعينه مستغنياً عن الشيء الذي يقوم فيه . فيكون الواحد يكون صورة أو عرضاً لا يقوم إلا بموضوع أو هيولى ، ثم ينقلب إلى جوهر آخر مفارق بنفسه
- للاحق يلحقه . فإذا كان هذا مما لا يقولونه هم ، والبرهان يمنع ، فإذا لا فائدة في أن يتخصص هذا بالجوهر العاقل بالفعل . فبقي أن يكون غرضه بهذا الجوهر ، الذي من شأنه أن يعقل . ولا يخلو إما أن يكون ذلك جسماً أو جوهرأ غير جسم . ومعلوم أنه ليس إنما وقع الشك عند أرسطو في أن أجزاء من البدن هل تفارق ، ومن شأنه أن يُنقل على حاله فبقي أن يكون جوهرأ غير جسم . ثم قد علم من مذهب أرسطو أنه يرى أن النفس واحدة

في كل بدن حيواني وأنه إنما تتكثر القوى المنبمئة عنه لعل . فلا يخلو : إما أن يكون هذا الجوهر فينا هو هذا الأصل ؛ أو يكون الأصل شيئاً آخر ويكون هذا شيئاً منبعثاً . فإن كان الأصل شيئاً آخر ، فإما أن يكون من الجواهر الفارقة فيكون ذلك مفارقاً ومعه هذا الفارق فيكون إذن هو الذي له هذا الفارق ، وينبث منه ويقوم به ، فيكون هو أصل الجوهر الذي الكلام فيه ؛ وإن كان غير مفارق وينبث منه جوهر مفارق ، فهو من المحال الذي لا يمكن ، أعنى أن يكون ما لا يفارق علة لوجود ما هو مفارق .

فيلزم من جميع هذا البحث والتفصيل أن النفس الأصل الذي فينا ، الواحد الذي هو مبدأ لجميع القوى الأخر — هو الذي يبقى ويفارق ؛ وأن هذا هو مذهب الرجل . وأما كيف تكون النفس الأصل فينا هو غير الإنسان ، وكيف يكون ، ما نظن أنه الآن منبعث عن أصل ، أصلاً في غيره — فإن ذلك من المباحث التي من شأنها أن يُفرد لها قول .
ويجب أن يعلم ذلك من كلام المشرفيين .

(أ) إن أرسطو ينادى في كل موضع أن الشيء الذي للإنسان له حكم آخر .

(ب) يعنى أن غاية ماله النفس النباتية ، التوليدُ المثل . وذلك إنما هو لكامل بما له تلك النفس ، دون ذى العاها ودون ما يتولد من تلقاء نفسه — وإن كان المشرفيون لا يسلون هذا — ويحفظ النوع ، فيشبه الفاسد الأبدي ، إذ كان لا يمكنه أن يبقى بالشخص فأعطى أن يبقى بالنوع ، إذ كان البقاء شيئاً مشوقاً إليه شوقاً طبيعياً أو إرادياً .
وبسبب البقاء يقتدى ما يقتدى ، ويولد ما يولد .

(ج) أى « الذى من أجله » على ضربين : أحدهما الذى من قبله ، وهو مثل اللذة والخير والصحة وغير ذلك ؛ والثانى الذى له ، وهو نفس الطالب للغاية ، مثل طالب اللذة أو الصحة . فالغاية فى الأمور الفاسدة أن تتشبه — ما أمكنها — بالأمور الأبدية الإلهية ، وهو الأمر الإلهى الذى هو البقاء . والغاية التى بمعنى : « له » ، هى هذه الأمور الواقعة فى التغير . ولما كان الفاسد [ة] لا يمكنه أن يبقى دائماً وينال هذا [١٦٦] [التثبه وهذا الشيء المشتاق إليه طمعاً وطوعاً فى شخصه ، طلبه فى نوعه .

(د) أى أن النفس سبب للبدن من جهة أنه مبدأ كونه وهو الشيء الذى لأجله البدن وغاية ، وأيضاً سبب على أنه صورة للمركب ، والصورة كما علمت سبب كون كل شئ .

بالفعل . وإذا قال الجوهر ، فيعنى به الصورة . وكال وجود ما يحيا هو أن يحيا ؛
والنفس سببه .

(هـ) إنما قال ذلك لأن أصل الحركات المكانية هي نفس السماوات المحركة للحركة
المستديمة التي بها تتحدد الحركات الطبيعية والطبيعة المحركة سفلأ كأنها ظل ما في النفس
التي للكل والعقل الذى للكل .

(و) القوة الحاسة تُحدث في التولد حيواناً مثل أن العقل المبولانى الأول يُحدث
في التولد إنساناً . ثم القوة الحاسة قد تتم وتُحصل لها الملكة في بعض الحيوان بعد لأى ،
كما يحصل للقوة العاقلة ملكة العلم ، ثم يحصل الإحساس بالفعل وهو آخر الدرجات كما
يُحصل التصور للمعلوم متمثلاً في الذهن وهو آخر الدرجات . وربما كان الحاسُّ الأول يحصل
في أول التولد تاماً ايس يحتاج < إلى > إصلاح وإعطاء ملكة .

(+) أى ولما لم تكن الأمور العقلية مما يغيب ويحضر مثل الجزئيات الحسية ، كان
لنا أن نعلم بملكة العلم متى شئنا مطلقاً . وأما الإحساس فليس لنا أن نحس بملكة الحس
مطلقاً ، بل إذا حضر المحسوس وقابلناه بالحاسة أو قريباً^(١) منه الحاسة . وأما العقول لحاضر
لا يغيب . ويجب أن تعلم أن العقول هو كيف حاضر . والذى عليه المشرقيون أن الاستكمال
التام بالعلم إنما يكون بالاتصال بالفعل بالعقل الفعّال . ونحن إذا حَصَلْنَا الملكة ولم يكن عائق ،
كان لنا أن نتصل به متى شئنا . فإن العقل الفعّال ليس مما يغيب ويحضر ، بل هو حاضر
بنفسه . إنما يغيب نحن عنه بالإقبال على الأمور الأخرى ، فتنى شئنا حضرناه . ولا كذلك
المحسوس . فأيضاً الخيالات التي كثيراً ما تتبين منها المعقولات وإن كان ذلك أيضاً بالاتصال
بالعقل الفعّال ، فليست غائبة عنا .

(ا) يعنى أن العضو الحاسِّ يتكيف بكيفية المحسوس فيُحَصَّل له . وأقول إن البصر
يكون يتمثل البصّرات في البصر وفي الحاس المشترك ، وكذلك في كل حس . وبالجملة
يُحصل له سَبِيحُ ذلك الشيء وخياله حتى ربما غاب وبقى فيه الأثر كما يعرض . أما في المحسوس
القوى مثل الشمس إذا قوبلت ثم أعرض عنها فإنه لا يزال يرى شبحاً شمسياً متمثلاً في

(١) كذا في الأصل ، والأصح أن نقرأ : قَرَبْنَا .

المين ، وإما في المحسوس السريع . وبسبب هذا يرى القطرة خطأ والنقطة الدارة دائرة . ولولا أن النقطة تبقى شبهها متحركة في آلة البصر لكان لا يمكن أن يرى خطأ ، لأنها حين ترى خطأ فكأنها ترى مرتين معاً ، وكذلك حين ترى دائرة . فالأشياء المحسوسة تغيب وتبقى صورها في التخيل . وكذلك قد تتجرّد وتبقى في العقل .

٥ (ب) المحسوس بالذات هو الذي يتشبع في الحس كما هو ، سواء كان في نفسه أو بتوسط محسوس آخر بعد أن يتشبع في الحس شبّه ، ويسمى هذا الثاني المحسوسات المشتركة . والمحسوس بالعرض هو الذي لا يتمثل في الحس شبّه والذي تكون حاله في الحس ، سواء كان كذلك أو لم يكن كذلك ، حالاً واحدة مثل أن يقال : أبصرت ابن زيد .

(+) ليس شيء من الحواس قوامه من محسوساته إلا اللمس . وليس شيء من الحواس لا ينال كل متوسط إلا اللمس ، فإنه لا ينال ما يشبه مزاجه المتفق عليه . وليس شيء من

١٠ الحواس يهلك ما يفسده غير اللمس . قال المشركيون إنهم لم [١٦١ ب] يتكلموا في إحساس اللذيذ والمؤذي باللمس . فإن الألم الذي نحس عند تفرق الاتصال لا يجوز أن ينسب إلى أنه حس بحرارة أو برودة . وكذلك الألم المحسوس عند تمدد أو عند ضغط : إذ ليس ينحرف عن تفرق الاتصال ، ولم يبينوا هل الخفة والتقل يحس باللمس بالذات أو بالعرض ، وكذلك الصلابة واللين والرطوبة واليبوسة . وأما أنت فإن شئت أن تعلم هذا ، فعليك بكتب المشركيين .

(أ) يقول : المحسوسات إما بملافاة ، وإما بمباينة ؛ وما ينفع عن الملافاة فكله محسوس لنا . وإذا كان ما يلمس محسوساً لنا ، وما يحس بواسطة محسوساً لنا ، فكل محسوس محسوس لنا . فجميع ما نحس به < من > الأشياء موجودة لنا . قال المشركيون :
٢٠ ولسائل أن يسأل فيقول : ولم كانت اللعوسات ما يحسها دون غيره ؟

(ب) تبين أن المحسوسات بمتوسطات محسوسة لنا بأن نقول : وما نحسه بمتوسطات لا بأن نفسه فهو بالبيسة ، أعني مثلاً : الهواء والماء . قال المشركيون : لسنا ندرى بأوائل العقول أن المتوسط يجب أن يكون في كل حين بسيطاً وأن يكون ماء أو هواء إلا بحسب الموجود لنا ؛ ولا شك أن الموجود حاصل لنا ، والكلام في غيره .

(ج) قال : إذا كان المتوسط مشتركاً ، أو الآلة مثلاً الماء والهواء للصوت واللون ،

فإننا مع ذلك لسنا إنما نحس الواحد ، بل نحس بالمحسوسين جميعاً . وكذلك إن كان المحسوس الواحد مشتركاً لا لشيء كاللون نحس بالهواء والماء من حيث يشفان ، فقد نحس ذلك بهما جميعاً . قال المشريقون : هل تقولون في هذا إلا على الوجود ؟ فقل للماء والهواء من شأنهما أن يتوسفا في محسوس ليس لنا ؛ ولعل الجرمين البسيطين يتوسطان في محسوس ليس بلون ولا صوت ولا رائحة ؛ أو لعل بعض المحسوسات أيضاً ينال ويحس بشير الماء والهواء ، بل بالأرض مثلاً أو بجسم مركب . وأكثر ما يوجب هذا الكلام أن التوسط المعروف لنا في المحسوسات المعروفة لنا حاصلة عندنا . وهذا مما لا شك فيه . وإنما يجب على من يعيش هذا البيان أن يبين أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا وكذا . أما الوجود فلا اختلاف فيه .

(٤) يقول في الحواس البسيطة إنما هي من الماء والهواء . وأما النار فمتحركة . إذ كل

- ١٠ حس فحرارة . وأما الأرض فجانبية^(١) لا تصلح للطف الإدراك . ولذلك العظام لا تحس لأرضيتها ؛ وأكثر ما يقال في الأرضية أنها توافق للمس . وإذا كان فينا آلات المائبة كالبصر والهوائية كالسمع ، فجميع الحواس فينا — كأنه أحسّ بقائل يقول له : إن هاهنا حيوانات كاملة الهياوليات الصالحة للتوسط وللكون آلة ، ونفقد حاسة كالتخيل . فقال : والتخلد له تحت الجلد أيضاً عينان . قال المشريقون : ليس من مذهبكم أنهما إن كانتا غير مُبَصَّرَ بهما فهما عينان باشتراك الاسم ؟ وأيضاً فإذا كان لها عينان ولا بصر بهما صح ١٥ نقيص مُقَدَّمَه : يستعملونها ؛ وهو أن من له هياولى إلا آلة ، فله فصل بتلك الآلة . وذلك لأن للتخلد هياولى حاسة ما ، بل مصورة مع ذلك بصورة تلك الآلة ولا تحس بها .

(آ) إنه يريد أن يعرفنا التخيل وكيفية فعله وانباعه للحس ، فيقول : إنه قد يكون

لك أن تقول في شيء مفروض أنه يتحرك^(٢) : تحركه حصل في شيء غيره . فكأن فعل التخيل يرى أنه حركة ما . فهو حركة لا تكون إلا بعد حركة هي للحس . أى : فإذا تحرك الشيء عن المحسوس وأخذ مثاله ؛ تحرك التخيل عنه وأخذ مثاله أخذاً آخر وحفظه ، وأنت تعلم أن الحس تبعمه حركة باطنة [١٦٢] فهي التخيل . ويجب أن تكون شبيهة بالحس لأنها تابعة للحس ، حافظه له على نحو قبول الحس لا يكون دونها ولا يوجد فيما

(١) فقلية ؟

(٢) ن : يتحركه (أو يقصد أنه يتحرك حركة التخلد ؟)

لا حس له ، ويكون الشيء الذى له حركة التخيل التابعة لحركة الحس يفعل بتلك الحركة أشياء كثيرة وينفعل بها ، وتكون أفعاله وانفعالاته صادقة وكاذبة . ويعنى بالأفعال التركيب والتفصيل الذى يفعله التخيل من حيث يفعله منفرداً أو بشركة من الحس ، إذا أورد الحس شيئاً فأضاف إليه الخيال غيره . ويعنى بالانفعالات ارتسام تلك التركيبات والتفصيلات فيه . والذى جمعه هاهنا فى اسم التخيل يتفرق إلى عدة قوى فاعلة : كالوهم والفكر ، وحافظة : كالمصورة والمذكّرة .

(ب) أى يلزم التخيل أن يصدق أو يكذب بما سنقوله وهو أن الحسّ للأشياء الخاصة يقلّ وقوع الخطأ فيه ، مثل أنه : هل هذا الأبيض زيد ؟ فإنه قد يقع فيه الخطأ أكثر كثيراً مما يقع فى الشيء أنه أبيض . والثالث حكم الحس فى المحسوسات المشتركة . وهذا لا يكاد يضبط الخطأ فيه ، فإنه كثير جداً .

(أ) يقول : لما كان هذا الشيء الذى هو التخيل متصرفاً فى أشياء كثيرة مأخوذة من جميع الحواس مخزونة عنده على مثال واحد ، كانت مادته كثيرة ، فكان له تصرف كثير فوق تصرف الحواس . فيكون الحيوان متمكناً من التصرف فيه < التصرف > الحق ، والباطل إذا لم يوجد له فى فطرته عقل أو كان له عقل فنشيه غشاوة سعل حارب أو مرض أو نوم كما للناس . وقد يجوز أن يفهم من هذا الكلام أنه لما كانت الأجسام ترتب فيه على مثال واحد ، صار الحيوان يفعل بحسب ما يدعو إليه التخيل ، فيجمع عليه أفعالا كثيرة تابعة للتخيل .

(ب) إنه شرع فى البحث عن القوة النظرية ، ويطلب فيها : هل هى مفارقة فى قوام ذاته ؟ ويعنى بقوله : أو غير مفارق بالمعظم ، أى غير مفارق للعظم . وفهم ناسطوبوس أنه أراد : أو هو غير مفارق بالمكان . وليس هذا بصحيح ، لأن كلام الرجل فى أنه مفارق أو غير مفارق فى هذا الموضع ليس فى المكان ولا هو الآن مشتغل به ، بل قصارى كلامه وبجته مصروف إلى القوام . وفى ترجمة أخرى : « أو غير مفارقة كفارقة الجسم للجسم » ، أى من حيث لا يحتاج فى القيام^(١) إليه . وكأن هذه الترجمة أصح .

(ح) يقول : إن كان التصور بالمقل مناسباً للتصور بالحس ، جارياً بمجره فى أنه إدراك

(١) كانت « القوام » م شطبها وكتب : « القيام » .

ما وقبول صورة المدرك ، فيجب إما أن يقال إنه انفعالٌ ما عن المدرك ، وإما غير ذلك من الأسماء كالاستكمال . فإن هذا واجب ، إذ كان إنما يستفيد^(١) زيادة صورة ليس يتغير عن حاله ، وأنه يكون بالقوة كذلك لا بالفعل حتى يكون مستفيداً وتكون حاله عند تلك الصور حال الحاسة عند المحسوسات فيكون كما الحاسُّ للمحسوسات ، كذلك العقل للمعقولات .

- (س) أى : إن كان يعقل الأشياء كلها ، فيجب ضرورة أن يكون غير مخالط للأشياء
- ٥ كلها متشككاً بشئ . منها ، كما يمكنه أن يظفر باقتناص واحدٍ واحدٍ منها . فإنه إن ظهر فيه من نفسه شيء ظاهر ، أى وجد فيه بالفعل نقي البان ، أى منع البان المتغير لها ، وإنما^(٢) غيره — أى إنما حدث عن غيره ، وهو المتصور فيه ، أى كان إدراكه الموجود فيه بالطبع ، إذ كان من طبعه أن يكون تصور الشيء فيه إدراكاً منه له ، فكانت صورته اللازمة هى التى عنده بناؤها ولا يقبل غيره . قال المشريقون : كان يجب عليهم أن يبينوا أنه : لِمَ إذا كانت
- ١٠ له صورة أو خالط شيئاً ذا صورة منعه صورته [١٦٢ س] وصورة ما يخالطه عن أن يقبل صورة غيره ؟ فإن قوة الحس له صورة أو هو مخالط للصورة ، ويقبل من خارج صوراً أخرى . ولم يبين ذلك لأصاحب النص ولا الفسرون . وأيضاً : فلم لا نكون حال الصورة التى توجد فيها قديمة كحال الصور التى تستفيدها ، فإنها تنقرر فيه ولا تمنع ازديادها فى استعادة الصور . ولا فرق بين هذه الصورة والصورة القديمة لو كانت موجودة فيه من حيث إنها
- ١٥ صورة متقررة فيه . فإن القديمة إن منعت فإنما لا تمنع لأنها كانت دائماً ، وأولاً بسبب مخالطة شيء ، بل لأنها صورة موجودة فيه ؛ فكذلك حال الاستفادة . فإن كان السبب فى ذلك كونها طبيعية أو كونها بسبب مخالطه ، فكان يجب أن يبين . ولعلم اغتروا بهذا من أمثلة مثل أن الشَّع لو كان له فى نفسه شكل هو مطبوع عليه لكان لا يقبل شكلاً غريباً ؛
- ٢٠ ومثل ما يجرى مجراه من الأمثلة . فإن اغتروا بهذا ، فليظفروا فى السبب ، وليعلموا أن السبب ليس أن ماله شيء من الصور بالطبع لا يقبل غيره ، أو لا يقبل كل شيء غيره ، بل السبب أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون له شكلان حتى يكون متشكلاً معاً بشكلىن . على المشريقون يمكنهم أن يبينوا أن الخالط لا يقبل صورة شيء آخر من المعقولات ، وأن ماله صورة

(١) يصح أن تقرأ : يستفيد .

(٢) ن : أبنا .

تخصه من الصور الهيولانية فليس يمكنه أن يكون فابلاً لجميع الأمور التي يتصورها العقل ، بل تمنع تلك الصورة عن بعض ما للعقل أن يعقله . فليطلب ذلك من علومهم .

(هـ) أى أن هذا الشيء الذى يقبل المعقولات ، طبيعته أنه مهيأ لها ، وليس له فى جوهره شئ منها .

(و) يجب أن يعلم أنه يضع نفساً تميز وهو نفس الإنسان ، وهو النفس الناطقة ؛ ويجعل له

قوة بها يرتأى وينظر فى المعقولات . فهو يتكلم فيها مفردة عن سائر قواها ، وذلك لأن لها

قوة أخرى نحو البدن : تدبر بها البدن ، وبحسب الوصلة التي لها مع ما دونها . فأما هذه

القوة التي يتكلم فيها الآن ، فإنها لها نحو الأشياء العالية ، وبحسب الوصلة التي لها مع ما فوقها .

وهذه القوة يجوز أن يكون كونها قوة على حسب أنها استعداد لقبول المعقولات ، ويجوز أن

تكون قوة على حسب أنها تكون مبدأ طلب المعقولات . وهى بالاعتبار غير الأولى ، فإن

الاستعداد الصرف ليس له القبول . وأما هذا الآخر فله قوة تصرف فى أمور لئالها أموراً

أخرى . ونحن نعلم أن للنفس القوتين جميعاً ، لكن أحدهما متقدمة وأولى ، والثانية كأنها

تحصل من بعد . والأولى أن تسمع تمام الكلام فى ذلك من المشركين . وقوله إن هذه

القوة ليس شيئاً من الأشياء ، ليس يعنى أن النفس الناطقة ليس لها فى ذاتها وجود جوهرى ،

ولأن هذه القوة ليس لها وجود بالفعل قوى استعدادى ، حتى نقول إنها لاشئ البتة بوجه

من الوجوه ، إلا أن يعقل بها ؛ فإن ما هو فى نفسه لاشئ ولا موجود ، فلا يصير هو بعينه شيئاً

بوجه من الوجوه . بل إن حدث شئ فيكون شيئاً بنفسه آخر غيره ، ليس أن يكون هو يصير ذلك

الشئ . ولا يجوز أن يكون ما لا وجود له استعداد الشئ عند شئ ؛ فإنه إن لم يكن شيئاً البتة لم

يكن استعداداً حاصلًا ؛ وإذا لم يكن استعداداً حاصلًا ، لم يكن مستعداً^(١) . وإذا لم يكن مستعداً^(١) ،

لم يكن قابل^(١) للخروج إلى الفعل ؛ بل يعنى بهذا أن هذه القوة ليس يقارنها شئ من صور الأشياء

التي تكتبها بعد ، ولا فعل لها البتة من حيث صور المعقولات . ويريد بهذا [١١٦٣] خلاف

أفلاطون الذى يظن أن الصور المعقولة موجودة فى النفس وجوهرها ، لكنه ينسأها ويُشغل

عنها . وهذا مما لا يمكن ، فإنه إذا لم يكن كون النفس عاقلة بالفعل ، إلا أن تكون فى ذاتها

صورها بالفعل ، وإذا كانت صور الأشياء فى ذاتها ، لم يجوز أن يقال إنها مُعرضة عنه . فإن

الإعراض عن مثل ذلك إنما يمكن فى شئ له تجزؤ ، أو له قوى ، فيكون عنده شئ فى جزء

منه أو قوة ، ويكون الإدراك بأن يستعمل فى تلك الأشياء جزءاً آخر أو قوة أخرى ، لتحصل

صورتها فيه . فإذا لم يفعل ذلك كان إعراض صرف عنها ، مثل الإنسان يكون في يده شيء ولا ينظر فيه بعينه ؛ فإذا نظر فيه بعينه حصل في عينه صورة ما في يده ، فأدركه . وأما الشيء البسيط الذي لا أجزاء له وإنما يقبل الصورة في صريح ذاته الواحدة ، فلا يجوز أن تتقرر فيه تلك الصور وهو معرض عنها ، كما لا يجوز أن يتقرر في البصر أو في الخيال صورة شيء محسوس وهو مُعْرَض عنه ؛ وأما الصورة المخزونة في الخيال وقد أعرض عنها . فلأن مستعرضها قوة أخرى غير الخازن — يُدَلِّمُ ذَلِكَ مِنَ الْعِلْمِ الْحَقِيقَةِ . وإذا كان كذلك فليس يمكن أن يكون في النفس صور معقولات وهي منسية مُعْرَض عنها ؛ فإذا حال ما تجهل النفس شيئاً فهي خالية عنه أصلاً ، وليست موجودة فيه بالفعل . ثم يقول : « فذلك صار بالواجب ليس محالطاً للبدن » ، أى ولأجل كونه أسراً ليس فيه صورة شيء من المعقولات وهو بالقوة جميعاً ، لأنه لا شيء ، ولا موجود ؛ فإن لا شيء ولا موجود ، لا يملل كونه غير محالط . وإنما يقال ١٠ هذا الموجود ، وإنما يملل هذا في الموجود ، فيقول : ولكونه بهذه الصفة هو غير محالط ، ولو كان محالطاً لكان يصير بسببه بحال مثل أن يكون محالطاً بحر أو برد . وأيضاً لو كان محالطاً لاختص بآلة يستعملها وحدها كما للحاس ، لكن ليس له شيء من ذلك ؛ ونبيّن لم ذلك عن قريب . فصح من جملة كلامه أنه يرى أن هذه القوة والنفس التي لها هذه القوة غير محالط ، وأنه يرى عن المادة ، ليس حين يعقل فقط ، بل قبل ذلك . وقد بينّا أنه ليس قبل ذلك ١٥ غير محالط ، لأنه ممدوم ، بل لأنه موجود له صفة وحال لا يصلح لمن له تلك الصفة والحال أن يحالط . فما أدري كيف جوّز الإسكندر أن ينسب إلى هذا الرجل أنه يقول إن العقل الهولاني ، وهو هذه القوة الاستعدادية ، هيولانية مادية ؛ وأن النفس التي لها هذه القوة هيولانية مادية !

(آ) أى : تنزيهاً^(١) قبول الحس للصور عن أن يكون انفعالاً وإيجابنا أن نسمى ذلك استكمالاً ، ليس في الحس والعقل سواء . فإن الحس ينفعل أيضاً عن المحسوسات مع الشيء الذي ليس انفعالاً ، وهو قبول الصور ضرباً من الانفعال بصيرله بحال مانية إياه عن الاستكمال . قال : وذلك لأن الحس لا يقدر أن يحس عن محسوس قوى — أى بعد محسوس قوى ، ويجوز أن يعنى ليس يحس أصلاً ، لأن المحسوس القوى يجعله كالألّا لا يحس بشيء : لا بذلك القوى ، ولا بما

هو أضعف منه . ويجوز أن يعنى ليس يحس ما دونه ثم أرى خلافه فى العقل فقال : لكن العقل إذا تصور القوى كان تصور للضعيف أزيد . فأقول : إنه ليس يحتاج فى هذا الفرق إلى أن يكون هذا الأمر دائماً ، بل يجوز أن يكون ولو فى حال واحدة ، يتصور الضعيف بمد القوى تصوراً بسرعة وجيداً^(١) — ووجود هذا مما^(٢) لاخلاف فيه . وإن أمكن أن يكون فى بعض الأحوال يعرض للنفس كلال من جهة قوى أخرى كآلة يستعان بها ، فإنه [١٦٣ ب] ربما احتاج العقل فى أفضاله إلى الاستعانة بالتخيل ، وكل التخيل ، لأنه مدنى ، فاصر العقل ، لأن النفس تشتغل بكلاله ، أو ربما دعا النفس داع تغله عن العقل فنشط لغير العقل واستعماله من غير كلال فيه وتركه إلى شىء آخر . فإن للنفس منادواعى كثيرة وأموراً كثيرة متلبدة^(٣) ولا يقيم على واحد منه . لكنه إذا كان فى بعض الأوقات لاسكته القوى ، علم أنه ليس يوجب الإكلال لقوته حين يجب ، بل لأسباب عارضة فى غير جانب عقله ؛ من غير أن يكون جانب عقله قد كل أو مل من فعله ، بل ترك استعماله — وإن كان سايباً — كالسيف يُشد لشغل^(٤) غيره وهو سليم لا آفة به .

(ب) هذا كلام هو من وجه : علة ولمية ، ومن وجه : نتيجة . فهو يقول : وذلك أن الحاس ليس يتخلو من جسم ، وهذا مفارق ، فأعطى هذا علة لذلك الافتراق . ومع أنه علة ، فإنه هو المطلوب بذلك الافتراق على سبيل المطلوب برهان : إن . أما أنه إن كان حقاً فهو علة للافتراق ، فأمر لا خلاف فيه . وأما أنه هل هو علة ذلك الافتراق ، والافتراق لا يتعلق بعلة أخرى غيره ، فأمر يجب أن يطلب ولا يقصر فيه . قال المشركيون : إنه صحيح أن هذا علة الافتراق ، وأن الافتراق يوجب ، لكن صحته عند المشركين . فأما القدر الذى قاله الرجل فليس فيه شفاء ، وذلك لأنه يجوز أن تكون صورة الشىء المدرك تنال الآلة الجسمانية ، ولا يكون منها أكثر من أن تشبىح بها الآلة الجسمانية . ويجوز أن تكون تلك الصورة لاتصل إلا مقارنة لشىء له غير تقرير الشبىح بآثر آخر ؛ أو تكون فى نفسها موجبة فى موضوعها أمراً آخر . كالحركة للحرارة ، مثل أن الضوء مع أنه ينقل على جهة ما الصور إلى المرئى فإنه محتمل ،

(٢) ن : باما .

(١) اللفظ مهمل القط فى الأصل .

(٤) ن : بشل .

(٣) ن : سليمة .

والموج الذي ينقل الصوت صادم . فإذا ليس يَبَيِّنُ أن كل صورة يجب أن تُحدث في موضوعها الجسماني أمراً غيرها ، ولا كل صورة تحدث في موضوعها أمراً غيرها ، يكون الأمر الذي تحدثه صاراً . ولا كل صورة يقارن وصولها وصول شيء آخر ، ولا لو قارن وجب أن يكون ضاراً ، فليس بَيِّنًا أنه إن كانت الآلة جسمانية فيجب أن يكون قبولها الصور يحدث فيها كلالاً . فإذاً ليس لم أن يتعلقوا بهذه المقدمة على أنها بينة ، وليس معلوم إلا على الاستقراء ، والاستقراء لا يوجب كلياً ، فإذاً كلامهم فيه تقصير . على أنه للنخس أن يقول — وإن كان قولاً ضعيفاً يسهل نقضه عند المشركين — من أن المباشرة والمهارة قد تنفذ قوة وهيئة للأعضاء على الأعمال ، فربما كان استعمال القوى ميسراً للقوى .

(ح) يريد أن يعرف الدرجة الثانية للنفس في نسبتها إلى العقولات ، وهو الدرجة التي يكون قد انتزع فيها من الماني الكلية ، وحصل لها من الأوائل العقلية ما يتمكن به من التصرف فيها ، واقتناص العقولات المكتسبة بها ، غير محتاج إلى الحس إلا على سبيل عرض ومعونة — فتكون هذه قوة للنفس غير القوة الأولى — استعدادية الصرفة ، فإن ذلك يكون للصبي ، وهذا لا يكون إلا لمن يسميه العامة عاقلاً .

(د) يريد أن يبين بهذا الفصل أن العقولات سائط ، وأن العقل لا يعقل المركب ؛ فقال : الأشياء المركبة مائيتها شيء ، ووجودها بصورها وهوشىء آخر ؛ ويعرف المركب بشيئين كجسم ما ، فإن بسائطه لجوهره وصورته تختبر بالعقل ، أى تعقل بالعقل ، وكونه حاراً وبارداً وطويلاً وقصيراً بالحس . فهو يختبر بشيئين : العقل والحس . والأشياء البسيطة لا تعرف إلا بالعقل . وعنى بقوله : وأما وحاله [١١٩٤] يختلف مثل الفطس فإن البصر يدرك الأفتس ولا يدرك الفطس .

(هـ) عنى باللحم اللحمية ، لا اللحم الذي هو عظم وصورة ، وإنما هو من جملة المركبات لا البسائط .

وبالجملة ، أراد بهذا الفصل أن الذي يتصوره العقل بسائط الأشياء خالية من المواد إن كانت ذات مواد . قوله في الفص : « فتكون هذه ليس لها عقل » ، يحتمل معنيين ، أحدهما : فتكون هذه — بمعنى اللاديات — لا يحمل عليها العقل ، أى لا يقال هي عاقلة .

والثاني إن هذه ليست معقولة ؛ وذلك أن العقل لها ، أى : أن يعقل ، إنما هو قوة للنفس العاقلة بعد تجريدها من المواد ، وكون لذلك ، أى للبيسط المجرد من الهوى ، أنه معقول ، أى هو الذى يصير معقولا للعقل .

(ط^(١)) وقد يسأل الإنسان إن كان العقل بسيطا ، فما سؤالان ذكرهما ثم أجاب عنهما :
 ٥ أحدهما أن يقال : العقل بسيط ، فكيف ينقل عن المعقول ولا شركة بينه وبين المعقولات ؟ ومن حكم القائل والمنفعل أن يكون شيء من حالها ، فيفعل فيه أحدهما وينفعل الآخر . والجواب : أن الانفعال ما هنا على الوجه الأعم الذى يعم الانفعال الذى يلزم فيه ما ذكرت ، وهو تغيير لشيء وعن شيء ، والاستكمال الذى لم يزل فيه عن الموضوع شيء ، بل حدث فيه ما لم يلزم غير زوال شيء عنه ، كاللوح يكتب فيه . وعلى هذا الوجه ينقل العقل — فلا يلزم ما ذكره السائل . والسؤال الثانى : هل العقل معقول^(٢) ؟ لأنه إما أن يكون معقولا لهويته ، وهذا محال ، لأنه يلزم أن يكون كل شيء معقولا لأن له هوية . وإن كان معقولا لشيء آخر ، فما ذلك الشيء ؟ فالجواب : أن ما هنا فرقا بين المعقول مما هو فى مادة ، وبين البسيط الذى لا مادة له . فتصور المعقول البسيط ، والمعقول : شيء واحد . فالعقل لا يحتاج فى تصور ذاته إلى شيء غير ذاته ، إذ تصوره لذاته ، وذاته : شيء واحد ، ولهذا يعقل ذاته دائما . وما فى الهوى يعقله بالقوة . وعنى بقوله : « فتكون هذه ليس لها عقل » ؛ وذلك أن العقل لهذه إنما هو قوة هذه مجردة من الهوى ، وكون كذلك أنه معقول .

٢٠ إنه يفهم كيف يصور العقل للمعقولات ، وابتدأ بالمعقولات البسيطة لأنها تكون أولا ، ثم ما بعدها . فقال : أما تصور العقل لها فيكون فيما لا صدق فيه ولا كذب ، أى ولم يمه كله . ثم انتقل إلى المركبات ، وفى جملتها الصدق والكذب . وإنما يكون الصدق والتركيب على أنه يطابق به الوجود ، أى فيكون ما هو مطابق صادقا ، وما هو غير مطابق كاذبا .

ثم مثل المعقولات المركبة كيف اتفق بما يقول أنبند قليس ، فر بما كان التركيب صالحا للحياة ، ور بما لم يكن . كذلك تركيب القول من معقولات تفريق مثل تركيب العطر ، والمشارك بسلب أو إيجاب : أى إذا كان التركيب يشير إلى مضمي واستقبال أو حال تمثل

(٢) ن : معقولا .

(١) كذا جاء الترقيم فى الأصل .

العقل الزمانُ ، وتبهاً لأن يقترنه بتكيباته . وأقول : إن الزمان معقول لا يمثل للخيال والحس لاسياً ماضيه ومستقبله : أى إذا تصور العقل الزمان فإتاما يتصور <ه> مقروناً بشيء زمانى ، كحركة في طول فيه سالف وآنف ، وليس يعنى الطول من حيث هو طول ، بل من حيث هو مسافة . فإن أُجْرِى ذلك الشيء على اتصاله من غير أن يحدث فيه قسمة بالفعل تنصفاً ؛

وغيره عقل زمانه واحداً وإن جملة بالفعل نصفين مثلاً جعل زمانه زمانه ، لأن الزمان غير منقسم بالفعل ومنقسم بالقوة ، ويعقل معه مطابقاً له [١٦٤ ب] ما هو مثله في أنه غير منقسم بالفعل ومنقسم بالقوة . وأما ما هو واحد غير منقسم لا من الكمية فلعله لا كية له أوله كمية منقسمة بالفعل : كبذن الإنسان أو كالعشرة من العدد ؛ وإتاما هو واحد بالصورة ، فليس يحتاج أن يقسم معه الزمان أو يعقله في زمان ، فإنه يعقله في زمان غير منقسم .

ثم يقول : « و بغير منقسم من النفس ، لكن بطريق العرض » ، وكأنه يقول : و بتصور غير منقسم في الزمان . ومعنى قوله : « لكن بطريق العرض » ، أن الزمان والتصور قد ينقسمان أيضاً من وجوه واعتبارات يتكثربها ، لا أن ذنك : أى الذى يعقل والزمان : منقسمان ؛ فإنه لا بد فيهما ، وفي كل شيء منقسم ، من شيء غير منقسم . فيكون هو في الزمان الآن ، وفي المعقولات ، البسيطة ، وإن كان الحق من أمره أنه غير مفارق للمنقسم ، وهو الذى يعطى المنقسم الوحدة .

١٥ (ع^(١)) الذى يقولونه من أن العقل والعاقل والمعقول شيء واحد ، يصح في العقل وحده ؛ وفي غيره : العقل شيء ، والعاقل شيء ، والمعقول شيء ، وتصور العقل للمعقول شيء . وقول أرسطو ها هنا وفي غير هذا المكان ، العلم والمعلوم شيء واحد معناه صورة العلوم التى تنطبق منه في العالم كما تنطبق صورة المحسوس في الحس .

٢٠ (ف^(١)) معناه أن العقل الهولانى الموجود في الشخص إذا اعتبرته بوجوده في الشخص فهو أقدم وجوداً فيه بالزمان ، وإذا اعتبرت جملة هذا العقل من غير نظر إلى الأشخاص ، لم يكن أقدم من العقل الفعال ، بل الفعال أقدم منه ، لأن الكاتب بالفعل قبل الكاتب بالقوة ، إذ لولا ما بالفعل لما كان ما بالقوة .

(ح) أى العقل تارة تحضره صور المعقولات وتارة لا تحضره ، بل تكون بالقوة ،

٢٥

فإذا تذكر حضرته .

(٨) غلط الإسكندر ومن كان على رأيه في هذا ، فهموا منه أنه إذا فارق صار < كما > كان قبل اتصاله بالبدن . وليس المراد هذا ، بل يعنى إذا فارق بقى كما هو على [ما^(١)] قدر ما اقتناه من السعادة بحسب المقولات ، لم يزد ولم ينقص ، بل بقى أبدياً كما هو ، ولم يموت .

٥ أى ما كان من غير المنقسمة بهذه الصفة . فإن فهم العقل إياه بأنه يعدم ما هو مفهوم صورى بنفسه ، فإن مثل هذا غير منقسم ، على طريق أنه ليس فيه معنى قابل للانقسام كالكيفية ، فالعقل ليس يعقل هذا على أنه معنى متقرر فى العقل ، بل على أنه عدم لمعنى معقول . يعقل العقل هذا بأنه عدم ذلك ، مثل ما يعقل الشر > بأنه عدم الخير < والأسود بأنه مثلاً عدم اللون ، فكأنه إنما يعرف هذا لا من نفسه بل بضده : يعرفه إذ يعرف ضده لذاته ، وهذا يعرفه بأنه ليس ذلك ، فلا يأتى العقل بسببه صورة جديدة ، بل يكون عادماً للتصور ، عالماً أنه عدم للصورة يريدتها . ويجب أن يكون ما يدرك هذين واحداً بذاته . فيعقل الصورة بوجه ، ثم يعقل ضد ذلك ومقابله لأنه ليس يجده^(٢) .

١٠ (٥)^(٣) أى : فإن كان عقل من العقول وسبب من الأسباب الأولى ليس فيه حالاً قوة وفضل ، فلا يكون فيه اختلاف ؛ فإنما يعقل أول عقله لذاته ، وهو بذاته مفارق لكل شئ .

١٥ قال الشرقيون : غرض الرجل ، على ما يشهد به مفسروه ، أن ما ليس يمكنه أن يكون بالقوة ، فليس يعقل الأعدام ، كما أن البصر إذا لم يكن بالقوة لم يدرك الظلمة ، فتكون البادى العينية لا تعقل الشرور ، فإن الشرور هى أعدام كالات . ويجب علينا أن نتأمل هذا ، فنقول : تحصيل يجب أن يحصل [١١٦٥] بالجملة حال البصر عند الظلمة ، وأنه على كم وجه هو . فنقول إن الظلمة إما أن تكون عامة ، فيكون البصر بالقوة المطلقة مبصراً ، أى بحسب المبصرات بذاتها ؛ وإما أنه بحسب إدراكه أنه لا يرى ، فهو بالفعل يدرك أنه لا يرى ؛ وإما أن تكون خاصة ، فيكون البصر بالقياس إلى بعض الأشياء مدركاً له بالفعل الإدراك الصورى ، وهى الأشياء المستضيئة ، وبحسب إدراكه أنه لا يدرك — وهو إدراكه الظلمة — مدركاً بالفعل أنه لا يدرك ؛ وبحسب إدراكه أشياء ليست بالفعل مرئية ، بل بالقوة ، فهو مدرك بالقوة ؛ ولو كان شئ طبيعته وهيبته الظلمة ، وليس هناك طبيعة أخرى جعلته الظلمة مرئية بالقوة ، ولو جاء بعدها الضوء صار مرئياً بالفعل — لما كان البصر بالقياس إليه مدركاً

(١) فوقها خط . (٢) أو : مجده . (٣) هنا تبدأ أرقام .

- بالقوة ، بل كان يكون بالقياس إليه غير مدركٍ بالفعل والقوة ، مدركا لأنه غير مدرك .
 وليس البصر في الظلمة بالقوة لأجل أنه لا يدرك فقط بالظلمة ، بل لأن الشيء المظلم
 من شأنه أن يصير مدركا ؛ ومن شأن البصر حينئذ أن يصير مدركا له بالفعل ؛ فلما جعلته
 الظلمة غير مدرك بالفعل ، صيرت البصر غير مدرك بالفعل . وبهذا^(١) وحده لم يجعله مدركا
 بالقوة ، بل ذلك لأن المظلم في نفسه من شأنه في حال أخرى أن يدرك ؛ فإن كان عدم إدراك
 العقل للمدركه مجتمع فيه الأمران جميعا : أنه غير مدرك بالفعل إدراكا وجوديا لحائل حال .
 أو لشرط زال ، ولكنه في طباعه مدرك إذا زال العائق أو وجد الشرط ، فيكون العقل
 بالقياس إليه مدركا بالقوة ، وإن كان إنما هو معنى عدى ، ويدرك من حيث هو عدم قطع ،
 فتكون حاله كحال الظلمة في أن البصر في أنه يدرك أن لا يدركها هو بالفعل . ثم إن كان ذلك
 المعنى العدمي سببا في أن لا يعقل معنى وجوديا صيره المعنى العدمي بالقوة معقولا ، فهي بالقياس
 ١٠ إلى ذلك عقل بالفعل . وإن لم يكن كذلك ، فلا يلزم أن يكون عقلا بالقوة . واعلم أنه اجتمع
 في الظلمة أنها عدم استضاءة ما من شأنه أن يستضيء ، ولزمها عدم أن يرى شيء آخر هو
 اللون . فإذا أبصر البصر الظلمة صار بالقوة راثيا لما تزول عنه الظلمة وتُخلفه ؛ ولو دام الظلمة
 لم يكن بالقوة راثيا ، وليس ذلك بسبب أنه يرى الظلمة وهي عدمية ، بل لو كان ذلك ضدا
 كان حكمه هذا الحكم . وهذا الضرب من القوة يقيع المدرك من حيث هو زماني متغير .
 ١٥ قال المشرفيون : فعلى تحصيلك يجب أن يكون عقل العقل عدم الخير والنظام فيما ليس له ذلك ،
 لا يجعله عقلا بالقوة ، لأنه لم يصير بذلك بالقوة بحسب فعل البتة ، بل إذا كانت معقولات
 جعلها ذلك غير معقولة بالفعل كما تجعل الظلمة الألوان غير مرئية بالفعل ؛ أو إذا عقلا من
 حيث هي متغيرة متبدلة . وأما ما يجب أن يقال في عقل السبب الأول ذاته وغيره ، ففي
 كتب أخرى . جملة هذا الكلام : أن العقول إذا لم يكن من شأنه أن يكون تارة بالقوة
 ٢٠ وتارة بالفعل ، أدركه العقل الذي بالفعل . وإذا كان من شأنه الانتقال من حالة إلى حال ،
 لم يدركه العقل الذي بالفعل على هذا الوجه . ومثاله في البصر والظلمة واللون ، أن البصر
 لو كان يدرك ظلمة ما ليس من شأنها أن تزول فيخلفها اللون ، لم يصح أن يقال إن البصر

يدرك بالقوة . وإن كان من شأنها أن تزول ويخلفها اللون ، فإن البصر يدرك بالقوة [١٦٥ ب] بالقياس إلى اللون . والأعدام والشور التي يدركها العقل بالفعل تشبه الظلمة التي لا يخلفها ضوء أولون .

أى : وقولك بلسانك أو في عقلك إن كذا كذا هو الذى يجرى فيه أن يكون صادقاً أو كاذباً . فإن كل ما يجرى هذا الجرى صادق أو كاذب . وكذلك ليس كل تصرف عقلي في المقولات يجب أن يكون هو ما هو الصادق . لكن التصرف الصادق ، أى الذى لا كذب فيه ، هو تصور الماهية . وهذا يُعنى بقوله : لكن الذى يقول في ماهية الشيء ما هى ، أى الذى يتصور ماهية الشيء فقط بلا تركيب آخر . وليس يعنى الذى يقول لماهية الشيء إنها ماهية الشيء ونعقلها ماهية الشيء ، فإن هذا يدخله الكذب أيضاً . وليس الكلام في ذلك أولى بأن يُشتغل به من سائر المقولات ، بل يعنى به نفس تصور المعاني البسيطة . وهذا هو البرىء من الغلط ، وإياه يعنى بالصدق . ثم يقول : ليس هذا الصادق البرىء من الغلط من التصرف هو تصرف التركيب ؛ بل كما أن الإبصار لا يكذب في البسيط وهو اللون الذى يتصور فيه ، فلا غلط له فيه ، بل إنما يغلط إذا ركب به غيره . ثم قال : كذلك حال البرىء من الهوى . وقد ظن بعض أصحاب أرسطو أن البرىء من الهوى يجب أن يكون عقله للباطن الذى لا غلط فيها ، وأن لا يكون بينه وبين المركبات سبب : قالوا أيضاً لأن الموجبة والسالبة معقولان معاً ، وعقل السلب والعدم يجعل العقل بالقوة . فال المشركيون : العجب من قولهم إن العقل لا يعقل التركيب لأن التركيب يمكن أن يقع فيه ^(١) غلط . فنقول إذا كان طبيعة الشيء بحيث يعقل الأشياء كما هى ولم يخالطه ما بالقوة ، لم نخش عليه أن يغلط في عقل المركب ، بل كان عاقلاً للبسيط من غير غلط ، وللمركب من غير كذب ، لأنه يعقل منه الصادق ، وعقله السلب والعدم لا يضره . والعجب أنهم يقولون إن منافع أعضاء الحيوان وأجزاء النبات والحكم في تركيب الكل ، صدر عن الأمر الإلهي ، وعن حكمة علوية . ثم يقولون : لا الشور ، ولا الضرر ، ولا المركبات ، معقولة . وكثير من تلك لا نكون مقصودة ما لم يُعقل ضرر ولم يعقل مركب .

(ز) إنه يذكر أمر الشوق والإجماع . فقال : والإحساس يشبه ما يدل عليه أن يقال ٢٥

لفظ فقط ، أو اللفظ فقط ، أى ما يدل من طريق ما هو لفظ من غير اشتراط صدق وكذب ، وأن يُتصور بالعقل ، يعنى المعنى البسيط الذى هو تصور لا يقارنه التصديق ، قال : فإذا اقترن بالإحساس أنه لذيد ، أو مؤذ ، بمنزلة إيجاب اللفظ وسلبه — طلب أو هرب : إن اقترن بالمحسوس أنه لذيد ، طلب ؛ أو اقترن به أنه مؤذ ، هرب منه . ثم قال : الالتذاذ والتأذى هما سببا الفعل الذى يكون بالواسطة الحسية ، ويعنى بالواسطة الشيء الذى هو سبب فى أن يطلب الشيء ، ويهرب ، كأنه لما كان لذيداً أو مؤذياً أنتج أنه مطلوب أو مهروب من طريق ما هما كذلك ، أى من طريق ما هما واسطة طلب وهرب .

(أ) أى : وهذا الذى على هذه الجهة هو الهرب والشوق للذات بالفعل . وإنما قال :

« بالفعل » حتى لا نظن أنه يعنى القوة الشوقية التى للحيوان ، بل فعليا .

(ب) فنقول : وأما القوة والنفس التى لها ذلك ، فإن القوة المتشوقة والمهاربة قوة واحدة ، لا يتخالفان ، بل ولا يتخالقان المحس على أنها قوة أخرى من جهة أن الأول هو النفس . والمتشوق والمهارب والحاس [١٦٦] الأول هو النفس ، وهو واحد ، لكن الوجود مختلف .

(ج)^(١) أى كما أن المحس يتصرف فى المحسوسات ، كذلك العقل يتصرف فى الخيالات .

١٥ — يعنى من الأشياء المطلوبة والمهروب عنها .

— أى النفس الناطقة إذا كان خيراً طلبه ، وإذا كان شراً هرب منه .

— أى أنه يفعل من الفزع وينفعل عنه المحس المشترك والتخيل .

(د) إنه لم يصرح بالفرض فى هذا الكلام ؛ وغرضه أن المحرك القريب للمحس هو

المحسوسات الخارجية ؛ وللخيالات ، هى المحسوسات التى ارتسمت فى المحس ؛ وللعقل ،

٢٠ الخيالات . وإذا وجدت الخيالات ولم توجد المحسوسات الخارجية ، كان تأثيرها فى العقل كما لو صدرت من المحسوسات المشاهدة ، وكذلك إذا استعان العقل بالقوة الوهمية وأنشأ الخيالات لإنشاء ، وانفعل عنها فظن فيها .

(١) فى هامش المخطوطة فى أعلى هذه الصفحة ما يلى : « نسخة النفس كان لى ما هنا نقل اسحق

ابن حنين . ومن هاهنا نقل آخر بإصلاحات كثيرة للفسر » .

(ح) كأنه تشكك عليه متشكك ، فقال : إن النفس الناطقة والعقل كيف تنفعل عن مثل الحلو والحار ، فضلا عن الحلو والمر ، وكيف يتأدى هذا إليه ، وهذه جزئية لا ترتقي إلى الكلّيات . فقال : « وقد قيل » .

(د) يعنى أن العقل كيف يقدر على أخذ الفصول بين الأشياء المتشابهة ، وكيف يجرداها — فالكلام فيه مناسب للكلام في الحد ، أى من حيث يتوصل العقل إلى بسائط الحد وتركيبها حدّاً .
(هـ) إن الشك إما أن يقع من حيث أسها متقابلة ، مثل الحلو والمر ، وإما من جهة أن كل واحد منها ليس هو الآخر ، ومباين له بالعدد المعنوي لا الشخصى .

(و) أى إذا جاز في هذا الشيء أن تجتمع فيه الأضداد على نحو ما قلنا في التخيل ، جاز أن يجتمع فيها طبقات الأضداد المختلفة ، فيكون واحداً بالموضوع كثيراً من جهة الآنية والصورة ؛ وكأنه يقول : إننا بيننا أن هذه المختلفات المتباعدة والمتقابلة أيضاً تجتمع في التخيل ، ثم تتأدى عنه وقد سطع عليها نور العقل الفعال ، ففتشها عن العوارض ، وقلباها كلييات مجردة بما يوجد فيها من التشابه والافتراق الذاتيين ، فحصلت عند العقل كلها^(١) ، وإن كانت كالمنقلة عن حالها ، فكان للعقل أن يحكم فيها . فالالمشركون : إما أنه هل تكون ملاحظة النفس العاقلة للخيالات بمعونة العقل الفعال على سبيل أن يقبل المعقولات من الخيال ، أو تستعد بسبب الخيال ، وضرب ما من الانفعال عنه ، لأنه يقبل نظائر ما في الخيال من المعقولات عن العقل الفعال ، وأنه كيف يصير معرضاً عن معقولاته إلا لأنها^(٢) مخزونة في خزانة غير المستعرض لها ، كما الخيالات . أو لأنه يتصل بالعقل الفعال الاتصال القابلي ، ويفارقه بأمور تطلب من المشركين .

(ز) يعنى حال العقل في إدراك المتقابلين كحالهِ في إدراك المختلفين . وسواء وضعنا الألف والباء أبيض وأسود أو وضعناهما حلوا وأبيض^(٣) .

(أ) أى : فيكون حينئذ المثال للتخيل إذا قرن به المعنى الآخر من أنه خير وشر ، مطلوباً أو مهروباً عنه ، من غير أن يكون في الحس شيء مشاهد مطلوب أو مهروب عنه ، بل يكون بحسب ما ينظر للمستقبل .

(ب) أى : يكون منه من غير حس للأعداء المحاربين ، بل بأن يرى النار توقد على المنارة

(٢) عن الهامش ؛ وفي الصلب : أنها .

(١) في الهامش : كلياً (ظ) .

(٣) ن : أبيضاً وأسوداً ... وأيضاً .

ليعلم بها وجوب الاستعداد للحرب ، فيكون شيء حاضر ينذر بفائب في المكان ، كذلك
التخيل الحاضر ينذر بفائب في الزمان ، وإن لم يحس به .

[١٦٦ ب] .

(ج) أى : أن الصدق والكذب غير اللذيق والمؤذى ، لأن ذلك مكّن للنفس إلى

- ٥ قرار ، وهذا محرك نحو طلب ؛ أو لأن ذلك أمر بحسب الأمر في نفسه ، وهذا بحسب
المتذ والمتأذى .

(د) أى : أن العقل يدرك المجرد عن الميولى والهيولاى جميعا .

(هـ) أى : إذا جرد العقل من القطوسة التعمير ، فذلك هو المعقول الانتزاعى الذى

لا يحتاج فى تصوره إلى الميولى .

- ١٠ (آ) النرض فى هذا الكلام أن النفس مُحاك للوجود كله ، منشبه به .

(ب) أى : إنما قال لاند من ذلك لأن الأشياء متشكلة للنفس تلاحظها بعينها ، فلما أن

تكون من حيث هى موجودة خارجا تلاحظها ، فيجب إذا عدت أن لانلاحظها ، ويجب
إذا فرضت بحال غير الحصول أن نلاحظها ؛ وإما أن تلاحظها متشكلة وهى فيه ، وهو الباقى ؛
ثم لا يخلو إما أن تكون هى المدرك بأعيانها أو بماهياتها منزوعة .

- ١٥ (س) النرض فى هذا الكلام تحقيق ما سلف من قوله إن النفس الأشياء كلها ، وبيان

وجهه ، وذلك أنها منتقشة بماهيات الأشياء كلها .

(د) أى : كما أن اليد آلة تستعمل كل آلة ، وتفتقر إليها كل آلة ، كذلك العقل منا هو

صورة جملة الصور . يعنى : لا كالحس الذى هو صور بعض الأشياء .

(هـ) أى : وأما العقل فتأدى إليها المحسوسات وقد قشرت عن الأمور القريبة ،

- ٢٠ وأما المعقولات فهى لها ، والحس لا يتال المعقولات — كأنه يقول إن الفاذية والحاسة يجدهما

فى الناطق وغير الناطق ، واقتصر على الفاذية لتعرف مثل حكمة فى الحاسة . قال المشريقون :

لا تعرض له مشقة ، بل يفرق بينها بالأفعال ، ويجمع بينها فى البدن . وما كان يجب أيضا

أن يعرض فى التخيل كل ذلك المشقة ، بل يفرقون بين التخيل والحساس ، مثل ما بين

الحاس والحسوس . فإنه ليس يجوز أن يكون المتحرك والمحرك واحدا .

- ٢٥ — أى الشخص الذى هو فاسد المزاج والتركيب لا يقبل الكمال ، فإن أعطى قوة لمبتأت

في حيلتها أن تعطى إليه ، وربما لم يقبل القوة ، وإن لم يتخيل بها عليه بفساد مزاجه أو تركيبه .
وكأنه يقول إن مثل هذا في الشخص يجوز ، وفي النوع لا يجوز . ثم يبين أن سندان الحركة
لهذه الحيوانات ليس في الشخص فقط ، بل وفي النوع ؛ ولا أقتها طارئة ، بل نوعية — أى
لا من طريق الحكم الكلى فقط .

٥ — أى ربما يفكر الإنسان في صورة هائلة ، أو سمع ذلك من إنسان يحكى أمراً ، أو يصف
كيفية موت أو قتل ، فيعرض للقلب منه انفعال وأذى يشبه الخوف ، كمثل ما يعرض إذا
شبه الشيء اللذيذ بمتفزز منه ، أو تكلم عليه بقاذورة فُتفزز منه . وليس ذلك عن العقل
بل عن الخيال ، فإن للخيال أحكاماً في الحيوان ربما غلبت في الإنسان الضعيف المسككة على
العقل فال مشرقيون : تذكروا الغضبى أيضا .

١٠ — أى مثل آلة الإيلاد والآلة المولدة للعباب .

(ع) يعنى بالشوق ما يعم الشهوانى والغضبى والإرادى .

— يجوز أن يكون هذا سهواً < فى النسخة ، والواجب تقيضه . وإن كان هذا ، أعنى قوله
له ، ومن أجل شيء . كان يجب أن يُقرن بالعقل العملى ، فوقع فى النسخة تقديم ، ويجوز أن
يكون أراد : عقل نظرى ، نظره أن يطلب الوسط والعادة ، ويعرف كل شيء من أجل شيء .
١٥ معلوم قبله ؛ أو لعل الواجب أن ينقل هذا الموضوع هكذا . والعقل عقلا ن : [١١٦٧] عقل
يروى بسبب ولأجل شيء ، أى مما يحصل من الجزئيات ؛ وعقل فعال ، أى نظار مطلق .

— أى أحدهما ينظر ليعلم فقط ، والآخر ينظر ليس ليعلم فقط ، بل شوقاً إلى عمل . فغاية العقل
النظرى بذاته ، العقل العملى ، كأن العقل النظرى يعلم الكلى فيما يجب أن يعمل ، فيتلقاه
العقل العملى مشتاقاً إليه فى الجزئى ، أسراً للقوة المحركة ، فيكون أيضاً ما يشاق إليه العملى
٢٠ يتلقاه البدأ المحرك ، فيستعمله فى الجزئى .

— يجوز أن يكون الكلام على هذا الوجه ، بل آخر العقل النظرى هو بدء العقل أى
العملى ؛ أى الفرض يحدده العقل النظرى ، فيكون مبدأ لشوق العقل العملى . ويجوز أن
يكون على هذا ، بل آخر العقل العملى هو بدء للعمل ، لأن آخر الفكرة أول العمل .

— أى : لو كان المحرك اثنين^(١) : عقل وشهوة ؛ على أن لكل واحد منهما نصيباً^(٢) فى أنه مبدأ

حركة ، من غير أن أحدهما سبب للآخر ، بل أن يليها الحركة معاً ، لكان يجب أن يحركهما ، وتكون صورتها في أسها يحركان صورة واحدة . ثم إذا تأملنا لم نجد هناك إلا عقلا يروى فيشهى ثم يحرك ، فلا يجد للعقل تحريكاً إلا الذى يتبع الشوق الذى فيه ، فيكون التحريك مبدؤه القريب هو الشوق ، وذلك لأن العقل يتسدى فيروى بطلب ما يختاره وبشاؤه ، وهو كأنه طلب تشوقه .

(أ) يجوز أن يعنى ها هنا بالشهوة الشوق ، فيقول : وأما الشوق فليس بينه وبين الحركة واسطة فكر ، كما كان للعقل حاجة إلى فكر ، ليحدث شوقاً ثم تحدث حركة . ويجوز أن يعنى به الشهوة الحيوانية ، فيقول : إن هذه القوة الشهوانية ينبعث فيها شوق من غير فكر ، بل هى فى نفسها قوة شوقية ، وكألها الشوق .

- ١٠ (ب) يعنى بالمستقيم : ما جمع مع إصابة الفرض وحدانية الملك . ويعنى بشير المستقيم : ما إما أن يكون مخطئاً الفرض ، أو يكون مُعْتَمِناً السبيل إلى الفرض فيأخذ السبيل الأبعد ، أو يجمع بين الأمرين .

— إنه لما قال المشتهى والتشوق إليه محرك على أنه غاية ، لاح من ذلك أنه يعنى أن المحرك الذى هو مبدأ الحركة ، لا على أنه غاية ، هو الشوق ؛ فجعل الشوق أمراً هو مبدأ الحركة .

- ١٥ فالذى يجب أن تعلم أنه : هل هذا الشوق هو قوة أخرى غير الشهوة وغير الفضب وغير العقل العلى ، أو هو فعل تام من أصل هذه القوى إذا تحركت وانتهت إلى تمام الحركة ؟ كأن هذا الشوق يُفَاد^(١) عنه التحريك . وأيضاً يجب أن يحقق : لم صار الشوق مبدأ الحركة ؟ وقد قال من قبل إن الناسك يشواق فيمنعه العقل . وما يجب أن يحقق أيضاً ؛ أنه هل الشوق مبدأ كالأمر وبعده قوى محرّكة هى كالخواصم ، وهى المبادئ اقربية للحركات ؟ فنقول : إنه لاجابة إلى قوة أخرى للشوق غير القوى الثلاث ، وأن يفعل الشوق إذا تمثل وتم ، حرّك .
٢٠ ويقول إن هذا الشوق ليس يراد به الشوق الساذج الذى يزيد وينقص ويكسر ويخالف ، بل يعنى به الشوق العزمى الإجماعى ، فإنه يُحرّك بالضرورة إذا لم يكن حائل ؛ وأنه ليس كشوق الناسك ، فذلك شهوة فقط ، وليس معها العزم الإجماعى الذى هو من العاقل مشبه .

ومن ظن أن الشوق قوة برأسها غير الشهوانية والغضبية والفكرية فقد أخطأ ، فلا حاجة إليها . [١٦٧ ب] ويقول إن هذا مبدأ كالأمر أيضا كالتفاعل . ولذلك قد يقع العزم والإجماع ، فإذا عرض للشوق التي في المضل آفة ، لم تتم الحركة ، وإن لم يكن بالعضل في أنفسها آفة ، بل في البدأ ، ومع ذلك يكون شوق صحيح — فإن الشوق أمر . وأما القوى الحركة قفوى من طباعها أن تحرك الأعضاء بتوسط العضل عند استحكام هذا الشوق . ونيم ما قال الإسكندر وغيره : إنه كما أن القوى الداركة كثيرة ، وإن اشتركت في الإدراك — كذلك القوى الحركة كثيرة ، وإن اشتركت في الشوق . واعلم أنه ربما تصاد شوقان ، فأطاعت القوة الحركة الأغلب .

١٠ — أي الشهوة تتبع الحال والحاضر ، وما هو في حكم الحاضر ، وتتحيل حاضرا . وأما المهلة والمدة والعاقبة فيعلمها العقل فقط .

(أ) أي هو يحرك لأنه مشتته ومطلوب ، ومشتهى ومطلوب لأنه متشئل في عقل أو وهم . — أي أن الآلة التي بها يحرك الشوق يجب أن تكون عضواً في الوسط هو البدء وإليه الانتهاء ، كالمرکز والمحور . وهذا يسير إلى القلب على أنه أصل الآلات البدنية في أن يحرك ومنه متشبه الآلات عنده ، أي يتقبض عن شيء يؤذيه ، وينبسط عن نحو ما يستلذه .

١٥ — هذا كلام فيه نقصان ؛ وتامه أن يقال إنه لا بد من أن يكون منه تحيل غير محفوظ ولا ثابت .

— أي : إما راسخاً ثابتاً ، وإما مضطرباً .

(ب) هذا التحيل هو الذي يستعمله العقل الإنساني والوهم الحيواني .

— يعني أن التحيل الذي يشاق إلى أن يتبعه اختيار ؛ وهو تعين أحد الأمرين من الفعل والترك ، بحسب سكون النفس إلى أنه خير ، سكوناً يتبع قياساً أو تمثيلاً أو غير ذلك .

(ع) أي : لأن الشهوة محدودة الإرب بينه ^(١) الشيء الذي فيه الغرض ليس يحتاج أن يطلبه .

(١) هذا استعارة مشبهة للنفس بالبدن المريض .

— أي ليس يمكنه إلا أن يستعمل تحيلاً كثيراً .

— أى إنما يفكر لأنه فاقد الفرض الكائن عن القياس ، فإذا قام القياس عنزم .

— أى المستعمل من المساويات يجر معه ما يحيط به .

(ب) يعنى أن الشهوة غلبتها طبيعية ، واستملاؤها عظيم : وأما استملاء العقل

فكسب صناعى .

(ج) أى مذهب العقل ومذهب الشهوة ومذهب انقلاب أحدهما إلى الآخر .

هذا أصل يجب أن يحفظ ويعلم ، فليس إنمائها نافع^(١) فى الإنسان ، بل قد ينفع به فى معرفة الحركات الفلكية وقواها المحركة . وبالجملة فإن الكلى لا تختصُ نسبتها بجزئى بينه ، وما لم يختصَّ بنسبة العلة بالمعلول لم يجب أن يكون عنه المعلول . فاعلم أن كل محرك بإرادة فإنه مدرك للجزئيات ضرباً من الإدراك : إما حسياً وإما تخيلياً وإما مناسباً لهما ؛ وإدراكه ذلك

جسمانى . فإن المشركين قد يتنوا أن مثل هذا الإدراك لا يتم إلا بآلة جسمانية . قال المشركيون :

لم يجد لإظهار الحاجة إلى الغذاء ، فإن الغذاء محتاج إليه الحاجة الدائمة الضرورية فى أن يكون ساداً مسدداً ما يتحلل ، وقد يحتاج إليه للنمو حاجة فى وقت ما . والنمو محتاج إليه ، إذ كان لا يمكن الحيوان أن يتكون بكاله دفعةً ، فالحاجة إلى الغذاء بسبب النمو حاجة مؤقتة ؛ وأما الوقوف فليس يحتاج فيه إلى الغذاء لأنه وقوف ، بل كان من حق كونه وقوفاً

أن يفتى عن الغذاء الذى هو زيادة ، بل يحتاج إليه بسبب أن يسدَّ بدل ما يتحلل . وأما

التقصان فهو أبسد من أن يكون له مدخل فى الحاجة إلى [١٦٨] الغذاء من حيث هو نقصان ، ولا التقصان من الأشياء التى تناسب النمو والوقوف فى جهة الضرورة ، لأن التقصان وارد بأسباب غريبة ، فضرورتها ضرورة قهر ، والنمو والوقوف ضرورتها هو ضرورة ما يحتاج إليه . فتقول الأطباء فى هذا الباب أسدُّ من قول فيلسوف مثله .

— أى ، لأنه يحتاج إلى طلب لما يتعيش به ، ليس كالنبات المذكور حيث يتعيش منه .

— أى أن النبات لو أعطى حساً لكان باطلاً ، لأنه كان لا يحتاج إليه ، لأنه ما كان يُنذره

بمطلوب فيتأذى له المصير إليه ، أو مهروب فيتأذى له الهرب عنه . ولو أعطى النبات لمساً

أو ذوقاً لم يكن فى ذلك فائدة فى الغذاء وجذبه ، لأن جذب الغذاء الملاقى طبيعى ، حتى فينا

أيضاً ، وللملائم الغذاء أى المماس . ويجوز أن يكون معناه : ولو أعطى الحيوان قوة محرك

وحاجة إلى الطلب ، ولم يعط حساً ، كان ذلك باطلاً . ثم يكون تمام الكلام هو أن الطبيعة تفعل لأجل شيء ، أو تفعل ما يقع بالضرورة .

— أى أنه لا ينحرس عن الآفات ولا يهتدى إلى ما به يقتضى وينسى ويتم .

قال المشريقون : قد اعتدوا أن الأجرام السماوية لا ينبغي أن يكون لها حس ، لأنها لا تحتاج إلى غذاء ، ولا لها طلب شيء . ولا هرب من شيء . وليس هذا بواجب ، فإن الحس والإدراك بنفسه معنى مطلوب لذاته ، فليس بمفكر أن يكون للأجرام السماوية ضرب من الحس لا يحتاج فيه إلى انفعال واستحالة ، بل يكون كحال القمر في استضاءته من الشمس . ولعل لها حاجة من وجه ما إلى أمر حسي وإدراك زماني كما يذكره المشريقون . أو لو كان الإدراك يحتاج إليه لدفع أو جذب ، لكان الباري تعالى لا يوصف بأنه عالم . وقد قال ثاسطيوس : أخلق بالأجرام الملسية والفلكية أن ندرك المحسوسات مثل ما يدرك المولود المولود . ولكن ليس هذا بجواب ، فإنه يلزم أيضاً أن يقال : وكيف يدرك المولود الجزئي ، للمولود الجزئي الشخصي من المحسوسات : أبقل أم بحس ؟ ولكن الجواب أن ذلك يمكن بهما جميعاً . وأما أنه كيف يمكن بالعقل ، فليطلب من كتب المشريقين . ولكنه إذا خصص بالزمان لم يمكن إلا أن يكون الإدراك بألة جسمانية .

آخر ما وجد من ذلك

والحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

< ماضية > عند كثير من الأوائل أن الأعداد مبادئ للعالم . وأمثلة ما محل عليه هذا

القول أن يكون معناه : كون الشيء واحداً غير كونه موجوداً أو إنساناً ، وهو في ذاته أقدم منها . فالحيوان الواحد لم يحصل واحداً إلا وقد تقدمه معنى الوحدة الذي به صار واحداً ، ولولاه لم يصح وجوده . فإذا هو الأبسط الأشرف الأول . وهذه صورة العقل . فالعقل يجب أن يكون الواحد من هذه الجهة ، والعلم دون ذلك في الرتبة ، لأنه بالعقل ومنه . فهو الاثنان الذي ينفرد إلى الواحد . والعلم يزول إلى العقل . ومعنى الظن عدد السطح ، والحس عدد المصمت : أن السطح لكونه ذا ثلاث جهات هو طبيعة الظن الذي هو أعم من العلم مرتبة ، لأن العلم يتعلق بمعلوم معين ، والظن ينجذب إلى الشيء وتقيضه ، والحس أعم من الظن فهو المصمت ، أى الجسم له أربع جهات .

المباحثات

لابن سينا

عن الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم بالعزير الحكيم أئق وعليه أتوكل

كتابي، أطال الله تعالى الكيا^(١) الفاضل الأوحَدَ وأدام عزَّه وتأييده، ونصته وتمييده، وأجزَلْ من كل خير منيده، عن سلامة والمحدثه وحده. ووصل كتابُ الكيا الفاضل الأوحَدِ أدام الله تمييده — أعزَّ وأصلِّ وأكرمَّ واند. وفهمته وشكرت الله — عزَّت قدرته — على ما تحققت من خير سلامته، وانتظام أمره واستقامته — شكراً يوجهه عشوري على مثله، في فضله وعقله؛ وسألت الله عز جلاله أن يقرن ذلك بالتأييد، وإلحاق جديد، ومنيد على الجديد، — إنه على ما يشاء قدير. وشكرت تطوُّله، أدام الله تأييده، فيما آثره من مفاصلة سبِّق إلى فضلها سبِّقُ السُّتولِ على الأمد، المقلدُ للمنة للشكورة يدُ الأبد؛ وتبركت بما تيسر لي عفواً من عَفْدِ عهدٍ وودَّع مع مثله أيَّ عقد؛ وسألت الله أن يُستغنى بذلك ويزيده إحكاماً، وإيراماً ويشه إتماماً — إنه وليُّ الرحمة. وفاوضتُ المجلس الملائق* — حرص الله عزه — في بابهِ: «عَمِلَ مَنْ طَبَّبَ لِنَنْ حَبَّ» — فصادفتُ رغبة فيه أكيدة، ومقمةً لثله شديدة، وجبنا قليلاً عن العزم الحزم عليه أن تصير إليه، فتكون المهددة في ذلك أقوى، والاعتذار في تقصير، وبعاطيق، أحنى. فقد علت الحوائج التي أئحت على التحمل المدكان^(٢)، وانلزن القلاع المشحونة

(١) الكيا: كيا: كلمة فارسية معناها السيد أو الرئيس والبطل والملك الخ. وهو هنا أبو جعفر محمد بن حسين بن الرزبان الكيا.

(٢) كذا في الأصل ولم نهند لوجهه، إلا أن يكون اسم علم مثل: عبدكان؛ ويكون مفعول: أئحت؛ أو يكون اسم بلد، ويكون التحمل بمعنى السفر، وينقص: لل.

(*) نسبة إلى علاء الدولة أبو جعفر محمد بن دجنزار، الملقب بابن كاكوه، الذي استغل ملكه بعد سنة ٣٩٨ هـ بقليل؛ واستول على همدان (سنة ٤١٤ هـ = ١٠٢٣ م) وعلى الرى (سنة ٤١٩ هـ = سنة ١٠٢٨ م) وأصفهان (سنة ٤٢١ هـ = سنة ١٠٣٠ م)؛ وكان ابن سينا وزيراً له؛ وتوفي علاء الدولة سنة ٤٣٣ هـ. وعن مجلس علاء الدولة يقول أبو عبيد الجوزجاني: «وحضر (أي ابن سينا) مجلس علاء الدولة، فصادف في مجلسه الإكرام والإعزاز الذي يستعنه مثله. ثم رسم الأمير علاء الدولة ليالي الجمات مجلس النظر بين يديه بمضرة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم، والشيخ (ابن سينا) من جملةم، فا كان يطاق في شيء من العلوم» (ابن أبي أصيبعة: «هيون الأبناء»، ج ٢، ص ٦، القاهرة سنة ١٢٩٩ م = سنة ١٨٨٢ م، طبع ا. م. م. م.).

كانت بالدخاير والمؤن المترادفة لماصّة لنقّي الحال ، ومثل ذلك لا يخلو عن التقصير المؤدى إلى التشوير^(١). فإذا كان الإلزام ابتداءً لإجابة ، واعتبار الشدة تطوعاً لاطاعة ، كان وقع التقصير أخف ، والعدر فيه أوضح . ولعل الجواب اقتضى أنه — أدام الله عزه — لو تبرّع غير مأمور ولأسام ، فطرقت الباب يلقى في الحال بما يسمح به الوقت ، وخطب مداراته ، إلى أن تجد اليد انبساطاً ، والأسباب المختلة انتظاماً . فحينئذ يريد في أمره بما يقتضيه استحقاقه ويوجهه فضله . فهذا هذا . وأما تصرفه في العلم والفضل فقد عرفني قدره ، وحقق لدى أمره ، وأقنيت — والحمد لله — كافيًا وافيًا ، موفياً على أقرانه عالياً ؛ وقد يُثنى بصفة صديق حرّرته كما هو لم يُعد الحق فيه ، فالأمر على ما يحكيه ، ولكنه مع ذلك عزيز وفضله كثير والله يحوطه .

والذي ذكره من اختلاف الناس في أمر النفس والعقل ، وتبلدّم وترددهم فيه ، لاسيما الثبته النصارى من أهل مدينة السلام ، فهو كإقال . وقد تخير الإسكندر وثامسطيوس وغيرهما في هذا الباب ، وكل أصاب من وجهه ، وأخطأ من وجهه ، والسبب فيه التباس مذهب صاحب النطق عليهم ، وظنهم أنه إنما يخوض في بيان بقاء النفس أو عدمها عند الموت حيث يُصنّف المقالة الأخيرة من « كتاب النفس »^(٢) ؛ وليس كذلك ، بل فرّع سراً في المقالة الأولى حين يناظر ديمقراطيس عن أمر النفس ، وأعطى الأضل لمن يفهم في ذلك ، وهو أن الشيء الذي تتصوّر فيه المقولات الكلية غير منقسم ، فتمنع أن يكون الجوهر الجسماني هو المتأق للمعاني العقلية [١٦٩] بالقبول ، فالتلقى لها إذن جوهر قائم بذاته غير منقسم ولا في منقسم ، حتى يمرض له بسببه الانقسام ، فتكون له براءة عن مشاكلة كل جسم وجسماني . ثم إنه في المقالة الأخيرة إنما يشجرد لبيان القوى المرافقة للنفس في البقاء ، وقد دلّ قبل على أن الحسية والخيالية والذكورية ونحو ذلك والحركية لاتقوم بغير جسم ، وتبين من خلل كلامه أن الإدراك الحسي الظاهر والباطن لا يكون إلا بمنقسم ، وأحب أن يبحث عن القوى العقلية وابتداء بالقوة التي يقال لها العقل الميولاني ، فبين أنها لاتتصلح ، ثم انتقل إلى غيرها فصرح بأنها لاتتصلح أيضاً . ولفظة : « أيضاً » تدل على أن حكماً ثابتاً جار مجرى الأول ، ولأن بعض الناس توم غير هذا — بناء على ظنه أن العقل الميولاني استمداد للقلب ، فكان المقولات يتلقاها جسم

(١) شور به : فلما يميتيانه ؛ والنفس : المنع ، أي لباب الحال .

(٢) راجع قبل « تعليقات ابن سينا على شرح كتاب النفس » ، ص ٧٥ — ص ١١٦ .

القلب بهذا الاستمداد — < و > تَبْتَلِبَ وأسَاء الظن وزاغ عن المحجة للثُلِي. فالحق أن هذا القتل استمداد لجوهر النفس، لا لشيء من الجسم، وأنه يصحَبُ جوهر النفس في كل حال. وقد بسطت القول في أن المقول لا يلتقاء المنقسم، بسطاً مُغْنِيَا شافِيَا. ولعله يُعْرَضُ عليه^(١) إذا قدر بالله الالتقاء به.

وأما كتاب يَحْيَى النحوى في مناقضة الرجل، فكتاب ظاهره شديد وباطنه ضعيف. وفي الوقوف على تلك الشكوك والتوصل إلى حلها قوة للنفس وغازاة العلم. وقد قضيت الحاجة في ذلك فيما صنفته من كتاب «الشفاء» العظيم المشتمل على جميع علوم الأوائل، حتى للموسيقى، بالشرح والتفصيل والتفريع على الأصول. وتلك الشكوك ليست مما يَفْتُنُ لَمُقَدِّمِهَا الراسيون ممن تعلمه، فإن انحلالها مبنى على فروع أصول من كتاب «السمع الطبيعي». فإن بين «السمع الطبيعي» وبين «السماء والماء» أصولاً هي فروع للأصول الموردة في «السمع الطبيعي». وتلك الفروع غير مُصَرَّحٍ بها في «السمع الطبيعي» تصرّيحاً بالفعل، بل بالقوة، فمن لم يتقدم أولاً ويمخض معاني «السمع الطبيعي» عن زُبْدِ تلك الفروع، كان مُفْرَطاً فيما يجاوله من فهمه، وعرض له ما عرض لفلان وفلان ويَحْيَى النحوى. ولقد حاول قوم مناقضة تلك المناقضة، فأثروا البيوت من ظهورها دون أبوابها، وحمّلوا أنفسهم على القناعة بما أورده سَحْلَاعُوفَا. و«أما» نحن فقد أوخضنا هذه المتوسطات بين الكتائين، ومن وقف عليها وجد جميع الشكوك ناكلة ليس لها روعة. والذي استخبره من حالي في التعرض لمثل ذلك: فأخبره أني كنت صنف كتاباً سميته «كتاب الإنصاف»، وقسّمت العلماء قسمين: مفرّبين ومشرقيين. وجعلت المشرقيين يعارضون المفرّبين، حتى إذا حَقَّ اللَّدْدُ^(٢)، تقدّمتُ بالإنصاف. وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة. وأوضحت شرح المواضع المشككة في الفصوص إلى آخر «أولوجيا»، على ما في أتولوجيا من المطن^(٣). وتكلمت على سهو المفسرين، وعملت ذلك في مدة يسيرة ما لو حُرِّرَ لكان عشرين مجلدة. فذهب ذلك في بعض المراتم، ولم يكن إلا نسخة التصنيف، وكان النظر فيه وفي تلك الخصومات نزعةً. وأنا، بعد فراغي من شيء أعمله، أشتغلُ بإعادته، وإن كان ظل الإعادة ثقيلًا. لكن ذلك قد كان يشتمل على

(١) الضمير يعود على الشخص الموجهة إليه الرسالة. (٢) ن: اللناد

(٣) يفهم كراوس من هذا أن ابن سينا يشك في صحة لسة أتولوجيا إلى أرسطو؛ راجع بحثه:

«أفلوطين عند العرب»، ص ٢٧٢ تليق، ص ٣، ص ٢٧٣. P. Kraus: Plotin chez les Arabes.

تلخيص ضعف البغدادية وتصميم وجههم . والآن فليس يمكننى ذلك ، ولا لى مُهَلَّتْ^(١) ،
[٦٩ ب] ولكن أشتغل بمثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوى وأمثالم .

وأما أبو نصر الفارابى فيجب أن يعظم فيه لاعتقاد ، ولا يُجرى مع القوم في ميدان .
فيكاد أن يكون أفضل من سآف من السلف ، ولعل الله يسئل معه الالتقاء ، فتكون استفادة
وإفادة . ولبعذرني في تشوش الخط وتوحيج الحروف ، فاتوليت غطابة يدي منذ سنة وستين
لأمراض نهكتني وطالت على وامتخرت هُنَاتِي^(٢) وكانت أقعدتني وكفَّت يدي عن الخط
والكتابة . فهذا أول ما كتبت ، وهو من بركات معرفته ؛ والله يُمتعني به ، ورأيه في ذلك
مَوْقُوقٌ إن شاء الله :

- (١) النفوس المفارقة ، لم لا يجوز أن تكون عللاً لوجود النفوس ، وتلك لا تتشخص
بوضع ولا بدن إذ قد ماتت الأبدان عنها ، لأنه لا بد من علل ثابتة غيرها تكون عللا
لوجود النفوس الإنسانية ، وإذا كانت هي كَفَّت في وجود النفوس عنها عند الاستعداد —
وما عنه كفاية فليس بعلة . وأيضا إن كان الشرط عدداً من النفوس ، مما سواه مُسْتَفْتَى عنه ،
فليس بعلة . لكن لافرق بين المستفتى عنه وبين المستفتى به ؛ وإن كان كل واحد منها علة ،
فليس كل واحد بل أجملة ، وانقسمت علة ما لا ينقسم . وإن كان أيها انفق ، فأياها انفق ليس
بعلة ، فأياها انفق يجوز أن يكون مستفتى عنه بغيره . فكل واحد عن غير علة .
- (٢) لوازم العقول الفعالة إن كانت معقولات جواهر ، كانت عللا للجواهر .
- (٣) الواجبية مطلقا كالوجود ، ويجوز أن تكون واجبية بعلة ، فليس هو هو لأنه واجب ،
بل لأن لذاته واجبا .

- (٤) كل^(٣) شيخ فإن تخيله وتفكره أضعف في نفسه ، وربما كان أقوى بقهر القوة النطقية .
- (٥) إذا^(٣) استوى منك تخيل الشمس شمسا ، ليس تخيّل مضمي ضعيف يشبه الشمس ،
فإنك تضعف معه عن تخيل ما هو أضعف ، وهذا يستبين لك في المنام إذا تخيلت الشمس ،

(١) المهلة = السُدَّة .

(٢) المهنة ضم الماء : بقية المخ والشحمة في باطن العين تحت الغلظة ، يقال « ما به حنائة » ، أى

ما فيه خير ، واضطر العظم = استخرج عنه .

(٣) سترد هذه الفقرة بعد في ص ٩٢ من النص الأصل .

فمرض مثل ما يمرض في اليقظة . لكنك قد تتخيل الشمس في اليقظة تخيلاً غير صحيح ، لأنه ليس كل تخيل مستصحب كالحس .

(٦) الفرق بين اليقين والمشاهدة أن اليقين لا يمنع التخيل عن المقابلة ، والمشاهدة تمنع كل شيء عن المقابلة ، كما أن البصير عندما يبصر لا ينازعه تخيل ولا شيء آخر . واليقين من حيث هو يقين إنما هو بمثابة الحد الأوسط . والمشاهدة ملكة وإن صحبها الحد الأوسط ، فكأنه (١) غير محتاج إليه .

(٧) لم صار المحسوس القوي يمنع الحس من إدراك المحسوس الضعيف ؟ إنما يمنع ذلك لأحد سببين : أحدهما ضرر أفعال يحدث في المادة كما يفعل اللون القوي والصوت القوي ، والآخر لأن كل ممثل يبقى زماناً ؛ فإن بقي بعد مقابلة المحسوس كان الضعيف في جانب المقابلة ، فإن البياض الضعيف عند البياض القوي سواد أو حرمة أو لون آخر . ومن المستحيل أن يجتمع شبح بياض وغير بياض متميزين في قابل وغير منقطع .

(٨) كل ما ندركه فإنه حيث ندركه في الدهن ، لحقيقته مُتَمَثِّلَةٌ في ذهنك ضرورة . وتلك الحقيقة إما أن يكون تمثلاً في الأعيان ويلحظه ذهنك — فالمدوم لا يدرك ؛ وإما أن يكون في ذهنك ، وهو الباقي ضرورة .

(٩) الصور المعقولة غير متناهية حتى الأضداد ، فليس السبب فيه من جهة القابل ، فإن القابل يقبل مما للتقابلات وأجزاء القضايا وأجزاء الحدود ، ولكن النفس منا تشتغل بشيء عن شيء ، ولا يخلو عن مجاذبة حس أو تخيل أو شوق .

(١٠) الشيء المتجرد الذي لا يخالطه [١٧٠] قوة الأفعال يكون محققاً بصورته ولو ازم صورته ؛ وإنما يكون الشيء عقلاً من حيث هو متحقق هذا التحقيق ، فإن أضيف إلى شيء صار ذلك الشيء عقلاً به ، وإن لم يُصَفْ إلى شيء بل قام بذاته وكان لذاته ، كان ذاته به عقلاً . ومثل هذا الشيء لا يفشى ذاته شيء غريب ، فلا يفشى ذاته مانع عن هذا التجرد الذي يكون للشيء بحقيقته ، وما يلزم حقيقته ضرورة من أحواله . فإن كان يفشى ذاته مانع عن أن يكون عقلاً أو أي شيء كان مما شأنه أن يكون ذلك الشيء ، فهو شيء مقارن لما بالقوة من شأنه أن يفشى ذاته شيء غريب ومن شأنه أن يفعل ، وهو الشيء المنو بالمادة . فبالضرورة يجب أن يكون الشيء المانع عن أن يكون عقلاً المادة ؛ وليس يلزم من صدق تلك المقدمة

والأخرى صدقُ العكس : وهو أن كل ما من شأنه أن يعقل فلا يفعل ولا مادة له بوجهٍ حتى يلزم من ذلك أن لا نقل ذواتنا .

(١١) ما البرهان على أنه ليس بيننا وبين ذواتنا آلة في أن يدركها ؟ لأن هذه الآلة إما أن

تكوِّن الفاعلة القريبة وليست هي المدركة القريبة ، أو تكون الموصلة وإنما توصل إلى المفارق .

(١٢) واجبية الإنسان واجبية بشرط ، ولا يقارنها جوازُ الدم مع ذلك الشرط ، بل

جواز الدم مطلقاً ، لأنها ليست واجبية مطقة ، بل بشرط وجود الملة . فالواجبية المطلقة

لا تُقارن جوازَ الدم مطلقاً والذي يشرط مع ذلك الشرط .

(١٣) الإدراك هو تحصيل ما لصورة الشيء وحقيقته على نحو من جزئيته أو كليته ، على

أنه لما خلا المُدْرِك لنفسه شيء له إضافة ما إلى ما ينزع عنه أو يلقى عليه . وإذا كانت القوة هي

البدء الأول للجسم أو لتغير الجسم ، به يصير قابلاً لثل هذه الصورة لا بالمرض كاتفاعل بوجه ما

ويكون لولا هولما كان الشيء بهذه الصفة ، وإن عدم سائر لواحق الشيء ، فهو الذي إليه

ينتقل أو عنه تلك الحقيقة ، فهو القوة التي بها يُدْرِك . والمُدْرِك لذاته هو أولى بأن تكون له

هذه الصفة من نفسه ، لا بالمرض ؛ وذلك إذا لم يكن وجوده لغيره . ومن ههنا يمكن أن نعلم

أنه لم صار بعض القوى يدرك ، وبعضها لا يدرك^(١) .

(١٤) لم تضعف القوى بالذبول ؟ القوة الباصرة إذا فُرِّق موضوعها لم يُبصَّر متصلاً .

(١٥) المعنى المعقول من الإنسان مثلاً معنى مشترك فيه ؛ فإذا حصل في قوابل مختلفة ،

كان حكمه في كل واحد من القابِلين غيرَ حكمه في الآخر ، فلا يكون في القابل الأول كما في

القابل الثاني ، فلا يكون الأول هو الثاني ، فلا يكون المعنى مشتركاً فيه . فلم يُفْرَض للمعقول

من الإنسان معقول آخر وقوابل آخر ، حتى بان هذا الخلف ؟

(١٦) فرض له معقول آخر ولم يعرض له قوابل آخر بل القوابل تلك بأعيانها ،

وإنما فرض له معقول آخر لأنه لو اقتصر على الأول لكان لقائل أن يقول إنه في القوابل

<الكائنات> العاقلة مختلفة لاختلاف القوابل ، كما كان في الأمور الخارجة . ولا يمنع

ذلك أن يكون كل واحدٍ منها عاقلاً ، لأن تلك الصور ، وإن خالطها اختلاف وزيادة

بموجب هذا القابل ، فهي بموجب الأمور الخارجة وبموجب الأعيان غيرُ مختلفة . وإنما كان

التجريد بموجب الأمور الخارجة ليس من كل جهة ، فاحتيج إلى أن يُجْمَل لها تجريد أيضاً

(١) راجع ببدء ص ٨٩ هـ من النص المخطوط .

يجب القوابل الثانية كما احتيج إلى أن يُجسَل لها تجريد بحسب القوابل الأولى والموضوعات الأولى حتى يصير بذلك التجريد متشابهاً مشتركاً لا خلاف فيه . ثم لو كان قيامه [٧٠ ب] بحسب هذا التجريد في قوابل ثالثة ، ما كان يلزم الخُلف . لكن هذا التجريد لها بحسب القوابل الثانية ، لأنها إما تصير معقولة بحسب هذه القوابل الثانية ، لأنها ، بحسب الفرض للخُلف ، هي العاقلة . فإذن يجب أن يكون بحسب هذا التجريد وهذا التشابه في هذه القوابل الثانية ، ليست كما كانت بخلاف التجريد الأول . والتشابه الأول ينقل مُثلاً عن القوابل والموضوعات الأولى إلى الثانية العاقلة .

(١٧) ثم إن حصول المعقول في العقل قد سُمَّ على أنه حصول يلزم من الجسم لوازم ، ولم يجب أن يكون كلُّ حصول هذا الحصول . فمضى ههنا نوع من الحصول لم يشاهده ولم يعرفه ، أو لا يكون حصول أصلاً ، ومع هذا التعقل يكون حاصلًا على نوع لم نمارسه ولم نعرفه .

(١٨) لا يخلو الحصول في القوابل من أن يكون على وجه التشابه وزوال الخلاف إلا من حيث المقارنة المختلفة فقط ، أو يكون ليس كذلك ؛ بل هناك اختلاف في الكم والوضع ، وغير ذلك زائدٌ على معنى المقارنة . وإذا قسم الإلهان فلا حصول في القوابل ، بل إلا أحد هذين ، ولا يتمكن أن يحصل في جسم إلا ويلزمه كمٌّ مخصوص ومقارنات لأحوال متداخلة من الوضع والكيف والأين وغير ذلك . ليس نفس مقارنة الجسم من حيث هو مقارنة الجسم حتى تكون الصورة متشابهة والمركب منها من الموضوع مختلفاً ، بل يكون هناك نفس الصورة احتلاف مثل ما كان من خارج ، حتى يتمكن أن يقسم أقسامات مختلفة ، وهذا هو الذي كان يجعل الصورة غير معقولة ؛ ولو لم يُجسَل لكان في الموضوع الخارج معقولاً ، لأن الشيء ليس كونه عاقلًا إلا أن تحصل فيه الصورة من حيث هي معقولة . فلو كانت مع هذه الملاحظة معقولة لكانت المادة يحصل فيها المعنى وهو معقول ، وكانت تكون عاقلة فتكون المواد الخارجة عاقلة .

(١٩) المادة ، وحدها ، لا نكتفي في تشخيص اقوة ما لم يتعلق بها الوضع . وما اختص بوضع ما ، إما بذاته أو بعلاقة لذاته ، فقد تشخص وامتنع وقوع الشركة فيه في آن واحد ، وامتنع أن يكون مثله آخر يشاركه في ذلك الوضع الواحد وأحواله ويشاركه في ماهيته ثم يكون غيره .

(٢٠) كثيراً ما نرى المريض ، إذا لم يشغله مرضه بانصباب نفسه إلى مرضه ، لم يتفعل من حيث يفعل انفعال التغيير ، بل عسى < أن يكون > انفعال الأعراض .

(٢١) لما لم يتشخص الشخص بماهية القوِّمة ، فيجب أن يتشخص بِمَرَضٍ ؛ وليس بمرضٍ يلزم ماهيته لأنه مشترك فيه ؛ فبقي بمرضٍ يطرأ من خارج ؛ وليس مما يتبدل ، فإن العلة المَعْيَنَةَ لا تبطل ويبقى المعلول المعين ، فيجب أن يكون لاحقاً لازماً به ، هو هذا الشخص .

(٢٢) الفتدَى إذا اتصل به الغذاء ، هل تتصل صورته بصورة الغذاء ، أو يحدث لها جميعاً صورة أخرى واحدة وتتخلع عن الفتدَى صورته ؟ إن كان الالتقاء على صورة الماهية ، فله حكم وهو الأغلب ؛ وإن كان على سبيل الاتصال وزوال الحدود المشتركة ، فله حكم آخر .

(٢٣) معنى قولي : المناسبة ، أن ما يَتَلَقُّ وجوده بفساد فهو عَرَضٌ للفساد ، وما يَتَلَقُّ وجوده بمتغير فهو عَرَضٌ للمتغير على مناسبة ما يتعلق به وجوده . ولعل ذواتنا لا تتغير من حيث لها خواصها التي لا تشارك فيها لأن مزاجاً تغير .

(٢٤) زوال المانع في الهوى وحده إنما هي لقبوله ما يؤثر فيه تغير مزاج في هيأته ؛ وماهيته ، وإن كانت منسوبة الاستحقاق إلى [١٧١] مزاج ، فليس يتكيف بعدها بتكيف المزاج على المناسبة ؛ فليس زوال المانع وحده يكفي في التهيئة لقبوله ؛ بل تهيئة وجود عينه عن مقابله .

(٢٥) كل ما لم يمثل لى معنى حقيقته ، فلست أدركه . وذلك المتمثل إما في نفس الوجود ، وإما في أنا . ولو كان في نفس الوجود ، لكان كل موجود قد تمثله ، وكل معدوم فلا أدركه ولا أتصوره؛ والتاليان محالان ؛ فبقي أنه متمثل للمعنى في .

(٢٦) الوجود لا يقتضى امتناع مقارنة جواز العدم ؛ ونسبته إلى الإمكان نسبة تمام إلى نقص .

(٢٧) النفس ليست في جوهرها مركبة ، بل المجموع منها ومن الملصكة مركب . وأيضاً إن كان استكمالٌ يطرأ عليها ، كان فاعله فيها شيء مباين ، فلم يكن الفاعل والمنفعل واحداً ، فكان هذا الاستكمال في جوهر النفس صوراً ، فكان الفاعل غير المنفعل . وهذا من حيث تتصور به النفس استكمالاً ، ومن حيث تُتصور منه ومن تأثيره صور عقلية على نوع ما ، فهو قوة ؛ ومن حيث ليست لازمة ، فهو طارىء . وليس عقلنا يعقل ذاته دائماً ، بل نفسنا دائماً الشعور بوجودها . فإن كانت تعقل بالفعل شيئاً غير ذاتها كانت دائماً الشعور : بأنها^(١) تعقل ما دامت تعقل .

(٢٨) إن^(٢) قال قائل : إن بعض الأمزجة أوفق لبعض القوى وإن مزاج المشايخ أوفق

(١) كانت : فلانها ، ثم وضع فوقها : بأ (نها) .

(٢) سترد هذه الفقرة من بعد ص ٩٠ ب من النص المخطوط .

لقوة العقلية فلهذا تقوى القوة فيهم . فالجواب : مزاج المشايخ إما بردوبيس ، وإما ضعف . وكل واحد منهما يوجد قبل الشيب ولا يوجد لصاحبه مزية استعداد . وأيضاً فليس كل شيخ أقوى من الشاب ، وليس استعمال البيان مقصوراً على أن الغالب في المشايخ حكم^(١) ، بل على أنه لو كانت القوة العقلية قوة بدنية وقائمة في البدن لكان لا يضعف البدن إلا ويضعف ، وقد نجد واحداً ليس كذلك ، فالقدم مسلوب على أن انتقاض البنية أو ضعفها ليس يكون ملائماً لما يقوم بالبنية ، إنما يلائم لعله لما^(٢) لا يقوم بالبنية .

(٢٩) الضرر الذي يدخل على الحس من ملول الإكباب على المحسوس سببه اضطراب المواد والانصباب .

(٣٠) الكيفية التي تحدث في البصر من الشمس إذا أبصرناها لا يمانع كيفية البصر كيف ، والجليدية لها انشقاق !

(٣١) حاسة اللمس إذا حصلت فيها مثلها ، لم لا يدركها ؟ لا تحصل فيها مثلها ، ولا تنفصل عن مثلها .

(٣٢) البصر كيف يفعل عن الألوان ، واللون عند الماسة لا يفعل فيها بماشه إلا بعد أن يتغير مزاجه على ما فُسر . الشعاع من شأنه أن يحمل المقابل القابل بكيفية اللون المقابل^(٣) .

(٣٣) كل موجود لا يمتثل في نفسه الأقل والأكثر . فإنه إما أن يتعلق بعله واحدة معينة ، وإما بلعل لها عدد معين . والمتعلق بعله واحدة معينة إذا كان لها نظائر ومثالات فيُخصَّ به التعلق ليس لهيئة تكون مخصوصة بالمستعد لا عرض لها . والمزاج الإنساني ذو عرض : أخذته نوعياً أو شخصياً ، ويكون بإزاء كل عرض ممكن الوجود من النفوس الكثيرة التي تقابل استعدادها ، ولا يبعد أن تكون الهيئة الواحدة التي لا عرض لها نفوس كثيرة بالعدد أيضاً تقابل استعدادها . فيجب أن يكون التعلق بالغير منها غير صحيح ، إذ لا يكون الواحد أولي من الآخر في أن يتعلق به ويوجد عنه . وليست الصورة صورة تعبل الأشد والأضعف حتى يكون الأشد منسوباً إلى علة والأضعف إلى أقل منها ، وليس يجوز أن يعتبر للعلة وللتعلق عددٌ مخصوص ، لأنه ليس [٧١ ب] يجب أن تنحصر كثرة الأنفس في عدد مخصوص ، بل قد تزيد وتنقص الموجودات منها ؛ فإن كان الزائد منها والناقص واحداً في التأثير ، فكل

(١) وفي الماش : علم . (٢) أو : ما .

(٣) سترد هذه الفقرة بعد س ٩١ من المخطوطة .

واحد من العدد جائز أن يوجد للملول دونه ، فلا شيء من العدد شرط^(١) في وجود الملول ؛ فلا شيء منه علة . وإذا لم يكن للأحاد مدخل في العلية ، لم يكن للجملة مدخل ، لأن أحاد الجملة علل للجملة ، وعللة العلة علة .

(٣٤) ما دام الشيء ممكناً كونه عن علة ولم يجب عنها بعد ، فليس بموجود ؛ فإذا وجب وُجِدَ . فإن كان عن الواحد اثنان ، فإما أن يجب عنه من جهة واحدة حتى يكون من حيث يجب عنه أ يجب عنه ب أو يجب عنه من وجهين . فإن كان هو — من حيث هو — بحيث يلزم عنه [يلزم] أ يلزم عنه ما ليس ب^(٢) ، كان من حيث يلزم عنه أ قد يلزم عنه لا أ ، وهذا خلف . وإن كان يلزمان من حيثين ، فإما أن يكون الحيثان لازمين لذاته أو مقومين . فإن كانا مقومين ، فالشيء مركب ؛ وإن كانا لازمين ، فالكلام فيهما كالكلام في أ و ب .

(٣٥) قيل إن المزاج إذا استحال فإنه يتبدل في نوعيته ، فضلا عن الشخصية ؛ والشخص للتنفس واحد بالعدد ثابت .

(٣٦) ما البرهان على إثبات هذا الشخص الثابت ؟ فإن الإنسان ، كل ساعة ، تكون حاله متغيرة في المخلق والأكل والمضم والريضة . وإذا كانت المنبثات مختلفة متغيرة ، فلا شك أن المبدأ متغير . ولا ينع قول القائل : إن هذا المزاج إذا تغير فإنه قد يعود إلى الحالة الأصلية ؛ وكلا المزاجين غريب قسرى . فإذا الذي^(٣) يعيد الثاني إلى الأول ؟ فإن الأرضية إذا حيت وسخت ، فإنها تبرد إذا قُفِدَ سبب السخونة ، ولكنها لا تبرد بحيث تعود إلى الحالة الأصلية لا اقتران النار بها ، فهي تحفظ فيها حرارة مقلوبة .

(٣٧) أجيب : المعنى المقول من البياضية هو الذي من شأنه أن يقال على كل بياض ، وهو مجرد بالفعل عن الواحق .

(٣٨) ما الذي يمنع أن يكون اقتران النار بالأرض في المترجات كاقترانها بالحطب والنورة ، واقتران الماء بها على سبيل النشف ؟ ولم لا يتفرق في جسد الميت الاستقصات بعضها عن بعض ساعة مفارقة النفس ، وليس هناك ما يحفظ ذلك الاجتماع ؟ وما الذي يمنع أن يكون سبب اجتماع هذه الاستقصات في الحيوانات سبب من خارج كنهاية حركة ؟

(٣٩) يجب أن لا يتوهم أننا نحن الذين شاهدنا ما شاهدنا ، وحفظنا ما حفظنا ؛ فسبب جبرتنا

(١) قولها : ما .

(٢) ن : بآ .

(٣) ن : شرد .

جسماً ينحفظ ، وذلك لأنه إن كان ينحفظ على اتصاله فقينا شيء لا يتحلل منه شيء ولا يستبدل شيئاً بديل ما يفسد . فإيه إن كان فينا مثل ذلك ، ففي جوهرنا ما لا ينتزى ولا يحتاج إلى بديل ، وليس كذلك جميع أجزاءنا تنتزى . وإذا كان كذلك ، فكل جزء من جسدنا يستبدل بديل شيء يتحلل منه . وإن كان شيء ينحفظ فيه موجود إلى آخر العمر فهو عرضة للاتصال والافصال فلا يكون له صورة واحدة بالعدد ، ولا يكون أيضاً مستحفظاً بصورة^(١) حسية أو خيالية أو عقلية واحدة بالعدد ، فيجب أن يكون ذلك الثابت واحداً بعينه فينا . الذى لا شك في وجوده بحسب ما بيننا في جواب هذه المسألة في ورقة أخرى جوهرها صورياً غير المادة . ويكاد أن يكون هذا الجوهر يلزم منه أن لا يكون مادياً في كل حيوان ويكون هو الواحد والمتبدل عليه المادة بفعله أو بفعل غيره أو بتقاسمه بينه وبين غيره : يكون التحليل من غيره والاستبدال منه ، فإنه لو كان صورة في المادة والمادة يتبدل اتصالها ، لوجب أن تتبدل صورتها التى فيها ولا يكون فيها صورة محفوظة ؛ فلولا شيء عجيب وسرّ دقيق ، اقضى في كل نفس أنها غير متعلقة [١٧٢] بالمادة . ثم إذا نُظر إلى الحق من جهته ، عَلِمَ أن هذا كيف يمكن أن يكون . وهذا كلام في إثبات النفس وجوهريتها إذا دُعِيَ بِأدنى دعامة صار قويا جدا .

(٤٠) ما السبب في أن ما هو أضعف وجوداً لا يجوز أن يكون علّة لما هو آكد وجوداً ؟ والعمري إن الجوهر متقدم في الوجود على العرض ، لكه ليس بمحال أن يوجد عرض بجوهر ثم يصير ذلك العرض علّة فاعلية لجوهر آخر . وإنما بان فيما بعد الطبيعة أن الجوهر لا يجوز أن يكون قوامه بالعرض ولم بين أنه لا يجوز أن يكون العرض علّة فاعلية للجوهر . — أجيّب عن هذا وتبين أن ما يقوم بشيئه فيه يسمّ فعله .

(٤١) الجسم الطبيعى هو ما تكون له وحدة طبيعية لا بالعرض ، إذ الوحدة قد تكون بالفرض كوحدة الباب ووحدة دار مع كثرة أجزائها والحيوانات والنباتات ليست وحدتها بالفرض ، فإنّ هى بالطبع ووحدها بنحو اجتماعات أجزائها ، فإن كان ذلك الاجتماع عن جسم فهو قسرى ، وقد ذكر أنها طبيعى ، فإنّ ما يصدر عن قوة فيها ، ولا يصح أن يكون عن قوة مفارقة ، إذ المفارق لا يحرك إلا على سبيل التشويق .

(١) فوق الباء : ن — وكأنها مصححة هكذا : نصوره .

(٤٢) لهذا الاجتماع وجود بالطبع .

(٤٣) قيل في « كتاب النفس » عند بيان امتناع وجود الصورة المعقولة في آلة جسمانية ماهذا لفظه : إن كان محل الصور المعقولة جسماً فإنها تنقسم بحسب انقسامه ، فلا يخلو إما أن ينقسم إلى متشابهين أو إلى غير متشابهين . فإن انقسم إلى متشابهين ، فكيف يجتمع منهما ما ليس إياهما ؟ إذ الكل من حيث هو كل ليس هو الجزء إلا أن يكون ذلك من جهة المقدار أو العدد ، لا من حيث الصورة . وليس كل صورة معقولة شكلاً أو عدداً . ولم أحصل معنى ذلك ولا مساقاة البرهان والمحال الذي يؤدي إليه ولا تمة الكلام فيه . وهو — أدام الله علوه — يتم بتحقيق معناها . آخر هذا الفصل : الصور المعقولة إنما هي معقولة على ما هي عليه في الجوهر العاقل ، وإذا كانت منقسمة فانتسبت ، حصلت هناك غيرية من حيث هي في العاقل . فإذا عقلت كذلك عقل الفرق لاحالة بين الاثنين وبين المجموع وبين الواحد ، فإن لم يكن إلا اختلاف شكل ومقدار بحسب ما يكون كما هو فيه وكان ذلك داخلاً في المعقول ، أى في ماهيته من حيث هو معقول ، وجب أن يكون عروض الانقسام يجعل الصورة معقولة على اختلاف الشكل والعدد . وذلك غير واجب فيما ليس له شكل وقدر ، وغير واجب أيضاً أن تكون كل جهة الاختلاف فيما له شكل وقدر وعدد ، وإن لم يكن داخلاً فيجب أن لا يكون هناك خلاف بين الشيء وبين ما ليس هو ، أى بين الكل وبين الجزء ، وبين جزء وجزء . ونقول بعبارة أخرى : كون الصورة معقولة هي أن تكون في الجوهر العاقل ؛ وكونها مختلفة في المعقول هو أن يكون لها في ذاتها وفي عقلته اختلاف ، وكونها ممكنة فيها الفرية كونها ممكنة أن يحدث فيها في العاقل لها غيرية ، وذلك غير اعتبارها بحال الوجود ؛ وكونها ممكنة أن تنقسم في المعقول هو كونها ممكنة أن تتغير في المعقول بحسب جزء وجزء كليهما . فإن كان ليس لها ذلك إلا بحسب الشكل والقدر والعدد فليس لها أن تتعلق في قابل للانقسام إلا بحسب الشكل والقدر والعدد . لكن للصور أن تتعلق من جهة أخرى ؛ فإن كانت تتعلق من تلك الجهة في منقسم فهي قابلة للتغاير والاختلاف لا بحسب الشكل والقدر والعدد . فإذا كان كل صورة معقولة لا اختلاف فيها في المعنى [٧٢ ب] قد تقبل اختلافاً في المعنى ؛ وينقسم إلى : غير متشابهين ، أو متشابهين لا يشابهان الكل في المعنى — ليس في القدر والعدد ، وليس كذلك .

(٤٤) قيل في كتاب «ما بعد الطبيعة» — حيث يتكلم في أن المدوم لا يعاد — ما هذا لفظه : ما الفرق بين ما وجد بدل شيء ، وبين ما هو مثله ؟ والنظم يقول إن الفرق بينهما أن ما وجد بدل شيء لا يوصف بأنه كان موجوداً ثم عدم في الأعيان ثم وجد ثانياً ؛ وما أعيد يكون له وجود سابق مرة أخرى ؛ فلا يلزم من ذلك أن يكون المدوم قد يوصف بصفة ، فيكون المدوم موجوداً . والجواب : إذا وجد الشيء وقتاً ثم لم يعدّ واستمر موجوداً في وقت آخر وشوهد ذلك أو عُلِمَ أن الموجود واحدٌ ، بل لم يكن غير ذلك ، فإن هَذَا واحد الواحد الزماني . وأما إذا عُدِمَ فليكن الوجود السابق أو وليكن للمعاد الذي حدث بـ ، وليكن الحدث الجديد بـ ؛ وليكن بـ ، في الحدث وفي الموضوع والزمان وغير ذلك ، لا يخالف جـ إلا بالعدد مثلاً في الموضوعين المتشابهين ، فلا يتميز بـ عن جـ في استحقاق أن تكون آ منسوبة إليه دون جـ ؛ فإن نسبة آ هو إلى أمرين متشابهين من كل وجه إلا في نسبه الذي يُنظر : هل يمكن أن تختلف فيها ، أو لا يمكن . لكنهما إذا لم يختلفا فليس أن يجعل آ لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر . فإن قيل : إنما هو أولى لبـ دون جـ لأنه هو كان لبـ دون جـ ، فهو نفس هذه النسبة وأخذ المطلوب في بيان نفسه ؛ بل يقول النظم إنما كان جـ . بلى ! إذا صح مذهب من يقول إن الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ، ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتاً لم يفسد من حيث هو ذات ثم أعيد إليه الوجود ، أمكن أن نقول بالإعادة إلى أن يَبْطُلَ من وجوه أخرى سواء سُمِلَ له أنه لا شيء من حيث هو ذاته بعينها ، أو لم يسلم له ذلك . وإذا لم يسلم فهو فاسد في الحال ؛ وإذا سُمِلَ احتاج إلى ضرب من النظر ؛ وإذا لم يسلم ولم يجعل للمدوم في حال العدم ذات ثابتة ولم يفرق بين الثبات والوجود وبين الحصول والوجود لم يكن أحد الحادثين مستحقاً لأن يكون قد كان له آ وهو الوجود السابق دون الحادث الآخر ، بل إما أن يكون كل واحد منهما معاداً أو يكون ولا واحد منهما معاداً^(١) . وإذا كان المحمولان الاثنان^(٢) ، يُوجب أن يكون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر ؛ فإن استمر موجوداً واحداً وذاتاً ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم ، موجوداً وذاتاً شيئاً واحداً ؛ وبموجب اعتبار المحمولين شيئين اثنين . فإذا قد استمراره

في نفسه ذاتا واحدة بقي له الاثنينية الصرفة لاغير . والحال في الوجود المتكرر كالحال في الذات المَعَادَة . ولم لا يكون الوجودُ نفسه مُعَاداً ويتكرر الوقت أيضا معاداً ، فيكون الحدوث معاداً ، فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولاحدوثان اثنان بل واحد بعينه معاد ؟ ثم كيف يكون العود والاثنينية ؟ وكيف تكون اثنينية ؟ ويجوز أن يكون المصاد هو بعينه الأول . ثم قول من يريد أن يَهْرُبَ من هذا منهم ويقول : الوجود صفة ، والصفة لاوصف ولا تعقل ، وابست بشيء ، ولا موجودة ، وإن الوقت أو بعض الأشياء لايمتثل الإعادة ، وبعضها يمتثل حتى لايلزم أن فرض الإعادة للمعدوم قد يحمل المصاد غير معاد ، ويجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلا وذلك خُلفٌ ، — قول ملفق يفحصه البحث المحتل .

(٤٥) إذا كان الوقت ليس إلا عرضاً يؤقت به ، فمن يجوزُ الإعادة على كل عرض يجب أن يجوزُ أن يعاد الشيء الموجود في وقت ما ويعاد الوقت فيكون الشيء [١٧٣] والوقت واحداً بالمعد بعينه ، فلا يكون هناك عَوْدٌ ، لأن العود يقتضى اثنينية الوقت بالمعد ، فالوجود في وقت واحد غير عائد . وأما القائل منهم بالتفصيل ويجوزُ ذلك في أشياء ، فهو أخذ بما يطول ذكره .

(٤٦) والمشاهدة توجب أن يكون اشتغال النفس على الحواس الظاهرة هو بواسطة الحس المشترك ، وكذلك على القوة العقلية ؛ أو يكون الإدراك منا لحصول الماهية ثابتاً بحال أخرى من التجريد أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض أو زيادة يضاف إليها فيظن أن الإدراك ذاتي^(١) . فإنا لا نتحقق أن الإدراك منا هو ما هيته على حقيقتها ، والماهية على حالة من التجريد .

(٤٧) هذه الحالة الأخرى تكون لما هية النفس الناطقة التي لنا بالمعد أو لآخر بالمعد . فإن كان لآخر بالمعد ، فالإدراك آخر بالمعد ، فنكون لنا ندرك أنفسنا وأن نفس من شأنها أن تدرك المقولات بل شيئاً آخر ، وإن كان هو هو فيبين أنه هو لا يكون مجرداً ومخالطاً ومنقوصاً .

(٤٨) بمض الماهيات هي لغيرها ، وبعضٌ ليست لغيرها . فإن ماهية البياض لغير البياض وهو الموضوع ، و ماهية الجسم لغير الجسم وهو الهيولى .

(٤٩) كل معقول فإن حقيقته مصورةٌ فيما يعقله وهي حاصلة لما يعقله ، وإن كان لا ينعكس : فليس كلٌ ما تحصل حقيقته لشيء يصير به الشيء عاقلاً ، بل يحتاج لا محالة إلى شرط زائد على هذا القدر ، فإن الحقائق قد تكون متخيَّلة وقد تكون في الأعيان الخارجة محسوسة أو غير محسوسة ولا معقولة . وهذا القدر هو أن يكون على تحصيل ما .

(٥٠) من شأننا أن نقل أفسنا ، سواء كان طبعاً أو كسباً . فبعض الأشياء يعقل ذاته وجوهره ، وما يعقل شيئاً حقيقته ذلك الشيء حاصلة له ، فحقائق ذواتنا حاصلة لها^(١) ؛ وليس مرتين ، فإن حقيقة الشيء مرة واحدة وليست نفس الوجود ، فهذا لكل شيء وليس كل شيء يعقل ذاته ، فهذا لذاته ليست لغيره ، ونحن نقل جوهرنا ، فجوهرنا ماهية لذاته ليست لغيره . فهذا إذن هو أن حقائق جوهرنا الأصلية ليست لغيرها . وهذا معنى قولهم : كل ما يرجع على ذاته فهو عقل ، أى تكون ماهية ذاته التي بها هي بالفعل لذاته ليست لغيره ، ونحن نقل جوهرنا ، فجوهرنا ماهيته لذاته ليست لغيره .

(٥١) ليس يجوز أن يكون أصل حقيقتنا له بالقياس إلى نفسه أنه موجود الوجود الذى له ، ثم له بالقياس إلى نفسه أنه معقول بزيادة أمر على أنه موجود الوجود الذى له على أنهما اثنان ، فإن حقيقته لا يعرض لها مرةً شيء ومرة ليس ذلك الشيء ، وهي واحدة في وقت واحد ، فليس لكونها معقولة زيادةً شرط على كونها موجودة وجودها الذى لها ، بل زيادةً شرط على الوجود مطلقاً ، وهو أن وجود ماهيتها التي بها هي معقولة حاصلة لها في نفسها ليس لغيرها . وهذا أجلٌ ما أعرفه في هذا الباب ، ويحتاج إلى تصور ، فإن الأمور التصديقية قد يخبر عنها فقدانُ التصور . وإذا تمكنت النفس من التصور سارع إليها التصديق .

(٥٢) كل ما ماهيته له فإنه لا يعدم ، لأن كونه بالقوة في وجوده يستجبل ، لأنه إذا كان بالقوة كانت ماهيته لغيره . وأما قبل حدوثه ، فإنما كانت قوته في هيولاه ؛ وإذا استحالت قوته في هيولاه كان استحالة الهيولى ، ولم يكن هو بالقوة أصلاً كان شيئاً هو يمكن

أن يكون هو قد صار ، بل كان شيئاً يمكن أن يوجد هو له ويوجد معه ، وكان [٧٣ ب]
الإمكان في ذلك الشيء . وإذ وجد جوهره فإمكان عدم جوهره إن لم يكن أصلاً لم يعدم ،
فإذا كان إمكان عدمه في غيره حال وجوده فإما أن يكون على أنه يعدم عنه أو تعدم معيته
له . فهذا ممكن . وليس هذا كالوجود ، لأن الوجود في غيره موجود في نفسه ، وليس
المدوم في غيره معدوماً في نفسه . فإمكان الوجود في غيره هو إمكان وجود نفسه ، وليس
إمكان عدم في غيره إمكان عدم في نفسه ولا مقتضياً له .

(٥٣) إذا أمكننا أن نقل الفارقات تصورت حقائق لها في نفوسها ، فتكون لها
حقيقتان : حقائق في أنفسها لأنفسها وهي بها مفارقة ، وحقائق مصورة فينا هي لنا .
فلذلك هذه ليست بقول .

(٥٤) ليس يتعلق الكلام بالتقل أو الشعور ، بل بكل إدراك كان ، فإنه ملاحظة
لحقيقة الشيء لا من حيث هي خارجه ، ولو كانت خارجه ، ولم تكن الأمور المدومة تعقل بل
هي فينا . وليس الملاحظة وجوداً لها ثالثاً بل نفس انتقاشها فينا ، وإلا لتسلسل إلى غير
النهاية . إلا أننا على سبيل التوسع نقول : نلاحظ حقائقنا تشبيهاً بالمحسوسات على مجرى العادة ،
وعند التحقيق المحسوسات أيضاً ملاحظتها حصول حقائقها التي هي بها محسوسة لنا حتى
تصير الخارجة بها ملاحظة .

(٥٥) لا يخلو إما أن يعتبر الشعور ، أو الإدراك العقلي . وقد عرفت ما يوجه الإدراك
العقلي . وأما الشعور فإنت إما تشعر بهويتك ، لست إنما تشعر بشيء من قواك حتى يكون
هي الشعور بها ، فحينئذ لا تكون شعرت بذاتك بل بشيء من ذاتك ؛ وإن شعرت ذاتك
لا بذاتك بل بقوة كس أو تخيل لم يكن المشعور بها هو الشاعر ، ومع شعورك بذاتك تشعر
أنك إنما تشعر بنفسك وأنت الشاعر بنفسك . ثم إن كان الشاعر بنفسك قوة هي في نفسك
قائمة بها ، فيكون وجود نفسك بقوتها لنفسك يرجع على نفسها مع القوة ولا يكون لغيرها .
وإن كانت تلك القوة قائمة بجسم ونفسك غير قائمة في ذلك الجسم فيكون الشاعر ذلك
الجسم بتلك القوة لشيء مفارق بصورة أخرى ولا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا
إدراك لذاتك بخصوصيتها ، بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس بيدك ورجلك .

وإن كانت نفسك بتلك القوة قابعة في ذلك الجسم فتكون النفس وقوتها وجودها لتغيرها ، فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها ولا ذلك الجسم ، لأن ماهية القوة والنفس معاً لتغيرها وهو ذلك الجسم ، وإن كان جوهر النفس هو القوة التي بها يدرك ، فليسا يفتقران .

(٥٦) من لا يتصور حقيقة ماهيته ، فليس يعقل ماهيته وليس الإدراك الاتمحق حقيقة الشيء من حيث يدرك ، وهو معنى الشيء بالقياس إلى لفظه . وقوله : ويحصل لنا أثر فنشعر بذلك الأثر — لا يخلو إما أن يُعقل الشعور نفس حصول الأثر ، أو شيئاً ينبع حصول الأثر . فإن كان نفس حصول الأثر ، فقوله : فنشعر بذلك الأثر — لا معنى له ، بل هو اسم آخر أو قول آخر مرادف . وإن كان الشعور شيئاً يقبمه : فإما أن يكون حصول معنى ماهية الشيء ، أو غيره . فإن كان غيره ، فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه ، وإن كان هو هو فيكون ماهية الذات تحتاج في أن تعقل ماهية الذات [١٧٤] إلى أثر آخر به تحصل ماهية الذات ، فيكون لم تكن ماهية الذات موجودة فحصلها أثر ، فليست متأثرة بل متكونة . وإن كانت ماهية الذات تحصل بأننا مجال أخرى من التجريد ، أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض ، أو زيادة تضاف إليها ، فيكون المقول هو ذلك الذي بمجالٍ أخرى . وكلامنا في نفس الماهية وجوهريتها الثابت في الحالين .

(٥٧) لا يصح أن يوجد للنس المحسوس نحو من الوجود ، ثم يوجد له على نحو آخر هو محسوسيته والركب والموضوع والصورتان معاً ويقارنان أشياء واحدة بأعيانها ، فليس أحدهما يُنسب المغارقة والمقارنة إلى شيء إلا والآخر كذلك .

(٥٨) الحاصل فيك من العقل الفعال هو حقيقة العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة ، وإن كان ليس من جهة الشخص ، لأن أحدهما بمجال ليس الآخر بتلك الحال ؛ والمقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والطبيعة ولا يفارقه بالأشياء التي له وليست له ، فلا يفارقه بالشخص أيضاً ، فيكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع ، وكان العقل الفعال وما يعقل منه هو هو في المعنى والنوع ، وليس هو هو بالشخص ، لأن هذا يقارنه ما لا يقارن ذلك ، ويفارقه ما لا يفارق ذلك .

(٥٩) <ال> معنى المقول من البياضية هو الذى من شأنه أن يقال على كل بياض وهو مجرد بالفعل عن الواحق .

(٦٠) محال أن يتعلق المألوم الشخصى بعلّة شخصية ويبقى مع بطلانها مع شخص آخر ، على أن أشخاص الأمرجة التى تشتد وتضعف ليست أشخاص نوع واحد ، بل كلما تغيرت الكيفية إلى شدة أضعف فقد حصل نوع آخر . وإذا كان وجود العلة سابقاً لوجود المألوم ، ووجود المألوم تال متأخر ، فمن المحال أن يوجد والعلّة بطلت . والشئ الشخصى لا يخلو إما أن يتعلق بالشئ الشخصى الذى هو علته ، أو لا يتعلق به . فإن لم يتعلق به ، فليس هو بعلته ؛ وإن تعلق به فمن شرطه وجوده . وأيضاً فإن جزء العلة ، وإن لم يجعل وحده علة ، فإذا فقد هو فقدت الجملة التى هى العلة وهو جزؤها ، فإن الجزء أقدم من الكل . ثم إن كان هذا الخلط هو أ ب وطرفاه بياض هو أ وسواد هو ب إذا نزل إلى ح ولم يتغير نوعه ، ومثل ذلك البعد ليكن إلى د فإذا نزل إلى د لم يتغير أيضاً نوع ح ، لكن نوع ح هو نوع آ فلم يتغير نوع آ ، وكذلك لينزل على ذلك النمط وينزل إلى ب ولم يتغير نوعه ، على أن الكيفية تبطل لاحتالة عند التغير وتجيء كيفية أخرى ؛ إما أن تكون مثلها فى النوع وتخالقها لاحتالة بشئ ، وإلا فلم يتغير بحسب المشابهة بل تكون الأحوال متشابهة ؛ فإن كان من الكيفية الأخرى يخالفها ؛ فإما بمعنى فُضلى وإما بمعنى عَرَضى ، فيكون قد قارن تلك الكيفية عارض كان يجوز أن يقارن الأول وهو بحاله فى كفيته ، وإنما تغير بمقارنة مائس هو فيكون السواد المتغير لم يتغير فى سواديته بل فى عارض لا يجعل نفس السواد متغيراً ، وهذا لا يمنع ؛ فإن كان يجعل نفس السواد متبدلاً فى سواديته فهو إذن فى الفصل .

(٦١) يجب أن يعلم أن المزاج كفية واحدة واقفة على حد ، ليس المزاج مجموع كفيات كل واحد منها له حكم فى نفسه ويصدر عنه فعل فى نفسه ، فإن القوى إذا كانت على هذه الصفة لم يُسمَّ مجموعها مزاجاً ، فالمزاج برد أو حر أو [٧٤ ب] بينس أو رطوبة على حد يجب عنه فى موضوعات فعله الفعل الذى ينسب إليه مقتصراً فيه . والحرارة الفريزية آلة من آلات النفس فى أن تفرِّق الغذاء وتُنضِّجه . وأما إحاطته إلى المشاكلة فليس من أفعال الحرارة بوجه .

(٦٢) موجب أمزجة الحيوان حركة أو سكون معين بطراً عليه تحريكٌ مخالف له قاصرٌ إياه مؤذله — فهو عن مبدأ آخر ، لاسبأ والتنازع ثابت عند تحريك النفس ، فهو عن مبدأ آخر .

(٦٣) لو كان اللس بتوسط المزاج — ومن المعلوم أن حجة المتوسط شرط في تمام الفعل ، والمزاج الصحيح لا يحس إلا بأن يستحيل ، وكذلك لا يحس بالمثل — فهو إذن مزاج مستحيل عن الصحة . ثم إن المدرك الأول هو الأثر الذي يحصل في الآلة وهو نفس هذا المزاج ، فيكون المزاج إنما يدرك نفسه وكان لا يدرك مثله فضلاً عن نفسه ، فالمدرك هو الطارىء .

(٦٤) تعريفات على هذه المسئلة : إنه من الواجب أن يضحك من لا يتقل ولا يعتبر أننا في حال ما نريد أن نتحرك بالإرادة ، فحينما مبدأ يقتضى أن يتحرك حركة سافلة أو يسكن وأنه يعاوق ويمانع ، وما لم يستول عليه بالمضادة لم تأت الحركة الإرادية الطالبة غير مطلب الطبيعي فينا ، وأنه ربما وقع مثل ما يقع في حال الرعدة لتداولها السلطان والقوة ؛ فإيه لولا هذه المناقضة لما كان يكون من الإعياء إلا ما يوجب سوء المزاج فقط ، وأنه ليس سوء المزاج إلا مزاج ذلك العضو ، فيكون الذى يوجب الإعياء هو الذى يُفرض نفساً ومزاجاً فهو بعينه موجب الحركة ومانع عنها . كلا ، بل فينا مستدع لأن يكون الجسم ساكناً أو هابطاً أيس هو بعينه الموجب للإصعاد ، فإن قوة واحدة لا تقتضى إيجاب اثنين متقابلين . ثم الذى يستدعى منا السكون والهبوط ليس إلا المزاج أو ما يوجب المزاج ، فيجب أن يكون صاحب الحركة الإرادية غيره . وليس يلتفت إلى من يقول إن المزاج في حال عدم الإرادة يقتضى شيئاً ، وإذا حصلت الإرادة ، غيره . وليس يلتفت إلى من يقول أن المزاج في حال عدم الإرادة يقتضى شيئاً وإذا حصلت الإرادة ، لم يقتض ذلك بل خلافه ، فإننا عند الحركة الإرادية ينازعنا ميلٌ إلى جانب آخر ولذلك يحتاج إلى آلات وحيل بها تتأق حركاتنا الإرادية ، وليس يمكن أن تنسب تلك المنازعة إلا إلى القوة الطبيعية المزاجية .

(٦٥) تبين كيفية اجتماعات العناصر في المعدنيات والحيوانات والنباتات بالبرهان ، وليس على سبيل الكشف والحصر وما يجرى هذا الجرى ، ثم البرهان على أن مثل هذا الاجتماع لا يبقى إلا بحافظ من خارج .

(٦٦) قوله: لعل هيئة الاجتماع تحفظ المزاج قياساً على الأبنية—قول من لا يعلم أن الأبنية إنما تنحفظ على أشكالها لأن وضع أجزائها وضع ميلة في جهة واحدة يتعاون بذلك على الثبات، والاستقصات متضادة القوى مأسورة مقسورة على الإجماع، لولا سبب من خارج يقصرها على الاجتماع لتباينت ولم يبق هيئة اجتماعها كما يعرض بعد الموت.

(٦٧) لو كان سبب الأخلاط في بدن الإنسان وسائر الحيوانات مزاجُ الرحم، لكان لا يتحرك بعد الولادة إلى كالاتها؛ والجسم بما هو جسم لا يتحرك، فإذاً يتحرك بقوة فيه. ولو كان سبب هذه الحركة جسمٌ من الأجسام السماوية لكان تختلف أفعاله بحسب اختلاف أوضاعه، ثم لا محالة يفعل: إما على سبيل الملازم المصاحب، أو على سبيل إرسال قوة الهية. والقسم الأول محال، فقد ثبت وجود قوة بسببها [١٧٥] تتحرك الأجسام الحيوانية والنباتية إلى كالاتها؛ على أنه من المحال أن يفيد جسمٌ صورةً. واعلم أن وجود هذه القوة ليس في العناصر بل في المركب منها، فلا يكون وجودها^(١) في موضوع.

(٦٨) أما قوله إن البسائط تصدر عنها أفعال مختلفة صدوراً أولاً فذلك في موضوعات مختلفة ذوات استمدادات مختلفة، والقوة المحركة والمغذية تتصرف في موضوع واحد.

(٦٩) الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخلاطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجة، بل السبب في ذلك جوهرى طبيعى يكون في المنى ثم تمزج الأخلاط في المنى مزاجاً ما، يحفظ ذلك المزاج بالبدل، وليس في جوهر المنى واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف لقلته عن التنصص عما يخالطه، ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسراً أو حصراً، بل في المنى روح كثيرة جداً هوائية نارية. إنما يحبسها في المنى مع سائر ما معها شيء غير جسمية المنى، والدليل على ذلك إذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذى هو أولى بأن يمحصر ويمنع تحلل ورقّ بسرعة، وكذلك إن تعرض للحر. ومع ذلك فإن تغير المزاج إلى البرد المحاصر والحرق المحلل في أن يؤدي إلى هذا التفرق — واحد.

(٧٠) إن كانت صور العناصر تفعل بلا توسط ما يحدث فيها من المزاج، لفعلت بلا مزاج، وفعلت صورة النار ما يفعله صورة الماء. وإن كانت تفعل بالمزاج فتفعل بكسر إفراطات

(١) فوق: ها — ما، أى وجوداً ما.

الكيفيات فملا هو كسر إفراطات أفعالها وليس شيء من كسر إفراطات أفعال الكيفيات صورة عظم ولا لحم ولا عصب، وإن كان اختلاف ذلك بسبب اختلاف الآلات، والآلات أيضا معلولة المزاج، نُقِلَ الكلام إلى الآلات. فالقوة المحركة هذه حالها. ولو كان تحريك الروح بسبب قوة مزاجية فيه تحرك الجسم كلها تحرك إلى جهة واحدة، فإن المزاج الواحد مقتضاه واحد.

(٧١) الجسم البسيط ذو القوة البسيطة إما أن تكون القوة حاصلة في جسيته، أو حاصلة في أطرافه كالبياض والضوء، أو لا في جسيته ولا في أطرافه. فإن لم يكن في جسيته ولا في أطرافه فليس موجوداً فيه، وإن كان في جسيته أو في أطرافه فأى جزء أخذته من الجسيمة التي هي فيه بالذات لم يخلُ إما أن توجد فيه القوة أو لا توجد. فإن لم توجد فذلك الجزء خال عن القوة فليس ذلك الجزء بكليته فيه القوة بالذات وأولاً، بل في بعض منه. وكذلك الحال إذا كانت القوة في الأطراف المنقسمة: فإن كان في طرف غير منقسم كالنقطة، وجب أن لا يكون موجوداً في الجسم الكريّ الذي لا تتعين فيه نقطة إلا بعد الحركة، والقوة قبل الحركة. وأيضاً قد بيننا أن النقطة وحدها لا تكون حاملة أولى لقوة أو صورة في « كتاب النفس »، فليقرأ من هناك. فإن لم تكن القوة موجودة فيه ولا في أطرافه فليس فيه قوة. ولا يفسد هذا بتمام الشكل، بأن يقال: إنه موجود في الجسم ولا يوجد في أجزائه. فإن أجزاء الشكل توجد في أجزاء الجسم، ولكن ليست مشابهة للشكل لأن لكل تركيباً ما.

(٧٢) الهيولى يلزمها التحيز ضرورة في طباعها عن الوجود بعد لازم آخر لها من غيرها لاحق لها، فنُخِصَّ أنها لو صح لها وجود خارج عن اللواحق من التبرير لكان يجب لها محال وهو أن توجد غير متحيزة.

(٧٣) قيل إن الوجود من حيث هو عام: إما أن لا يكون معلولاً — فسا قولك في وجود الحق الأول؟ وإما أن يكون غير معلول — فيكون كل وجود غير معلول.

(٧٤) تقيض قولنا « إما أن يكون [٧٥] معلولاً » — ليس: « وإما أن يكون غير معلول »، بل: « وإما أن لا يكون معلولاً ». ولازم هذا هو أنه ليس كل وجود بمعلول، لأن كل وجود ليس بمعلول، كقولك: وإما أن لا يكون الحيوان ناطقاً. ثم الوجود من

حيث هو عام ليس بالفعل ، ولا معلولا ، لأنه مقول فقط لا وجود له في الأعيان . فإن عني بالعام الوجود من حيث هو وجود فهو وجود فقط مسلوب عنه كل ما مفهومه غير الوجود ، سواء كان من حيث هو وجود الأول أو وجود غيره . ثم الوجود من حيث طبيعته يلزم واجبية الأول لأن هويته أنه يجب وجوده ، والوجود من حيث الطبيعة فيه من لوازمه لا من مقوماته ، فإنه لا مقوم له من مشترك فيصير مركبا من مشترك وخاص .

(٧٥) لقائل أن يقول : إن صور هذه العناصر من شأنها أن تدرك . إذ يجذب المغناطيس ، إلا أن المانع هذه الكيفيات ، فإذا كسرت أدركت ، كما أن القوى البدنية أو القوة الموجودة في المغناطيس وغيرها لا تعمل إلا بواسطة ذلك المزاج .

(٧٦) إن كانت صور العناصر تفعل ذلك ، والمزاج الغالب مانع ، وانكساره زوال المانع ، فيكون أن كل واحد منها إذا نقص كفيته ومزاجه يصح منه ذلك . فأما الاجتماع فلا أثر له في هذا لأن المجتمعات : إما أن يحدث منها شيء غيرها فتكون قد استحالت ، وإما أن لا يكون الاجتماع . فاجتماع الملل وافتراقها ، إذا لم يكن استحالة ، سواء .

(٧٧) البرهان على أن القوة لا يجوز أن تخالط وتفارق : لأنها إن خالطت جاز عليها القسمة على البعض ما يجوز على الكل ، فإن فارقا متفرقين فرضا وفارقا الجملة غير متفرقة كانا سواء أو لم يكونا ، فليتأمل شرح هذا في كتاب « ما بعد الطبيعة » . وأيضا المخالط إن كان هو وجاز الفارق بالشخص فما به يتشخص في الحالين موجود ، فهو بعد المفارقة ذو وضع ؛ وإن كان غيره بالشخص فذلك غير ممنوع بعد أن لا يتفق في النوع فإن الحائز على شخصي نوع واحد [واحد] .

(٧٨) مزاج الرحم كيفية واحدة قد تقرر عليها الفعل والانفعال ، والتي لا يتخلو إما أن يكون بسيطا لا اختلاف فيه أو يكون فيه اختلاف . فإن كان بسيطا ويفعل فيه واحد بسيط ، وجب أن يتشابه الفعل والانفعال ، واسكنه غير متشابه بل عضو قلب وعضو كبد وإن كان مختلفا . ووحدتها بسبب الاتفاق في الرطوبة السيالة ، فيجب أن تتبع هيئات وضع الجنين في رحم هيئات اتفاق انصباب تلك المختلفة وانصباب هيئات الرطوبات عن القوة الزرارة مختلفة ، لا سيما إن لم يكن إلا المزاج فاعلاما ، والمزاج يفعل تحريكاً إلى جهة واحدة ، والزرق

يفعله إلى جهة واحدة على ما يتفق من اجتماع الأجزاء . والأمر الأكثرى على خلاف ذلك ، بل تلك الهيئة محنونة ، والفاعل بالطبع البسيط يفعل في المفاعل البسيط فعلا غير مختلف .

(٧٩) الحرارة فاعلة إذا فعلت بالطبع ؛ وتعمل إما إحاة وإما تحريكاً ، وأعنى بالإحاة جميع ما سوى المكانية والوضعية مما هو في الكيف أو الكم نحوّه .

(٨٠) للزجاج حد وسط أو قريب من الوسط بين الكيفيات الأول ، هو واحد أو مركب من واحدین أحدهما الفاعل ، والآخر المفاعل ، وقد صيره التركيب كشيء واحد . فإما أن يصدر عنه الفعل من حيث صار كشيء واحد ، وإما أن يصدر عن كل واحد منهما فعلٌ يَحْتَدُّ على نَظْمٍ واحد [١٧٦] .

(٨١) الفاعل بالطبع إذا أُضِيفَ إليه مُعَيَّنٌ أو مُعَوَّقٌ لزم إما اشتدادُ فِعْلِهِ وزيادة بالمعین ، وإما ضعف ونقصان وتور بالمعوق ، وإما مع مطلق عن المعان .

(٨٢) كل واحد من هذه فإنما هو نَظْمٌ فعل واحد وفي هيئة واحدة .

(٨٣) آ و ب و ج و د و هـ و ز ، مجتمعات ، تتحرك عن فاعل بالطبع بسيط ، وكل واحد منها بسيطة ، والجملة غير مركبة — فيجب أن يكون كل واحد منها إنما يتحرك بالطبع إلى جهة واحدة .

(٨٤) الأعضاء التي تُحَلِّقُ فيها العينان واليدان متشابهان ، فالزجاج الذي يجرهما يجرهما إلى جهة واحدة ، فالعينان واليدان غير مختلفان الوضع ، هذا خلف . فليس الزجاج يجرهما ، لا مزاجيهما ولا مزاج الرحم ولا بسبب مُعَيَّنٍ ولا معاق .

(٨٥) موضوعات الأعضاء التي تختلف في الجنين وضعاً ، إما أن تكون من جوهر واحد فيكون المزاج مفرداً ، أو مع مُعَيَّنٍ مزاجي فَعَلٌ في البسيط احتلافاً ، وهذا محال ؛ وإما أن يكون من جواهر مختلفة . وتلك المختلفات إما أن يكون كل ركن منها يتركب في الشيء الذي منه يخلق مجتمعا بأسره ، أو يكون كل ركن مشوقاً في غيره ثم يتميز . فإن تحكمتك وجعل مادة كل عضو يتركب مجتمعة وبتلوها آخر ، فلا يخلو إما أن يكون المزاج يوجب حفظ نظامها فيجب أن يتكون المولود على ترتيب الأجزاء ، وإما أن لا يوجب حفظ نظامها ، فتكون الأوضاع غير محفوظة ، وإما أن يكون المزاج الزارق يحفظ نظامها زرقاً

والمزاج المولد في الرحم يحرّكها إلى وضع الوجوب ، فيجب أن تقع مادة كل عضو موقفاً واحداً فلا يكون عضو زوجاً ، كيدنين ورجلين وعينين ، ويجب أن لا يقع في مادة واحدة اختلاف شكل وتخليق ، بل يجب أن تكون كلها مستديرات وإن كانت مبشورة فتحرّيكها إلى الاجتماع في موضع واحد أو موضعين تحريكاً مختلف ، فليس هو إذن لقوة بسيطة فليس لمزاج الحركات الأولى في تكون المني حيواناً إما هو في الباطن ، فإن في الباطن يتولد القلب والأعضاء الرئيسية ، وبعد ذلك يستحيل ما يلي من خارج وقد بان في البذور أن الفاعل الجسائي يحيل أولاً ما يليه إذا كان يحيل جسماً ويحيل الأثر إلى ما يليه إذا كان يحيل سطحاً . ولو كان مزاج الرحم سبباً لتكون الجنين لكان يتكون ظاهره ثم باطنه . فالمزاج إذن قوة فيها تركيب من هيئات بها تصير فعالة .

(٨٦) القوة المصورة فيها كزيد سواق على نسبه .

(٨٧) كل فاعل أسراً ما ، فيلزمه أن يبقى به فعله زماناً ، إذ كان لا يجوز أن يوجد ويعدم في آنين متواليين .

(٨٨) بقاء الفعل غاية الفعل ويُحدّثه^(١) الجميع إلى الفعل .

(٨٩) المازج مازجان : محرّك إلى المزاج ، وفاعل للمزاج ؛ ويلزمه أن يكون حافظاً ، والأول خادم ، والثاني مخدوم ، وهما قوتان .

(٩٠) هيئات العقول مركبة هيئة عقلية لازمة للجوهر، وهيئات النفوس مركبة تركيباً نفسانياً كأنها أجزاء الجوهر، وكأنها أشباح ما للمركبة في العقول قد صارت جزئية .

(٩١) الطبيعة بسيطة بساطة لتقصان الجوهر لا للكمال ، وللهيولى البسيطة استعداد بسيط ، وللمركب استعداد مركب . وقد يكون التركيب اللازم من مقتضيات الكمال ، وقد تكون البساطة من مقتضيات النقص ، ولا يكون التركيب المقوم إلا من مقتضيات النقص .

(٩٢) لعل قوماً [٧٦ب] يروون أن النفس تأليف نظير الشيء من هذا وما أشبهه .

(٩٣) فاعل المزاج المحرك فقط إلى المزاج ليس هو الحافظ بل الخادم ؛ وأما الموجب

للمزاج الحافظ للممتزجات حتى يرتقى بالفعل والانفعال إلى الاستقرار مزاجاً فهو المستخدم للمحركات ، وإنما يجمع المحركات لتفاعل بعد الاجتماع فيتولد المزاج ، وإنما يثبتها مثبت لتفاعل وتنفي عنه الأضداد إن قوى .

(٩٤) ما البرهان على أن في كل حيوان ونبات ثابتاً ، وأن ذلك الثابت جسم ، وأن في أجزاء الجسم ما هو أولى بالثبات في الآخر؟ قوله : كل حيوان معناه كل حيوان بالفعل ، والحيوان بالفعل يبقى حيواناً بالفعل إما آناً وإما زماناً ، فإن بقي آناً لا يتصل به حياة ما يتلوه ، فيكون لم يعرف ولم يصب بالحس وكان موضع نظرته : هل يجوز وجوده في العقل أم لا ؟ وليس كلامنا في مثله بل كلامنا في الأشخاص التي تنمى وتزداد وتضمحل . وغرض المسئلة متجه إلى هذا ، فإن بقي زماناً فقد جاء الثبات ، وإن بقي آناً ولم يزل يتصل كونه حياة ونباتية شخصة في مدة ، كالشئ الواحد من غير تحلل أزمنة يكون فيها بطلان وفساد كانت الآنات متشافة تتصل بها المدة ، وهذا محال . وإن كانت الآنات متخللة بمدد وأزمنة وجب أن يكون المشاهد هو ضد الحيوانية والنباتية أو مقابلهما لأن الثبات عند الإدراك الحسى هو الزمانى دون الآنى . فإذاً لا بد من ثابت ، ولأن الثبات غذائى وحسى وتخيلى فليس يخلو إما أن يكون الثابت هذا الثبات قوة مفارقة ، أو قوة جسمانية . فإن كانت قوة مفارقة لم يخل وجود هذه القوى الجسمانية عنها إما أن يكون وجوداً آنياً أو زمانياً . فإن كان آنياً فقد عادت المسئلة ، وإن كان زمانياً فقد حصل ثبات لقوة جسمانية . والقوة الجسمانية لا تثبت إلا بثبات جسمها ، فإذاً لا بد من جسم ثابت ؛ والتقطيع والتفصيل واختلاف التشكيل يسلبه وحدته الشخصية من جهة ، ولا يسلبه وحدته الشخصية من جهة أنه شئ متميز من جملة الأشياء التي في العالم أو في جنسه . فإن الماء المفرد قد يكون مجموعاً في إناء فيكون شخصاً ، ويكون مفرداً في آنية فيكون أشخاصاً ، ثم يجمع سره أخرى فيكون غير الشخص الأول والأشخاص الثانية ، لكنه في تصرف الإدراك ذلك الماء تشخصه وتميزه عن المياه الأخرى . ولا مانع من أن يكون للشئ شخصيتان ووجهان^(١) ؛ يعرف هذا من باب الشخص في كتب البذور .

(٩٥) البرهان على أن القوى ما لم يصدر عنها فعل ، فلا يجوز أن يكون لها وجود . —
 إن عني بالقوى القوى كيف انفتت ، فلا يجوز أن يكون لها وجود قوة ، وأما أنه لا يجوز
 أن يكون لها وجود أصلاً فله غير واجب أو فيه نظر ؛ فلعل نفوسا عقولها هيولانية صرفة
 لا تبطل ولا فعل لها فليأتاها الحال في هذا . وأما القوى الجسمانية الحساسة والمتخيلة والحركة
 فإن ذاتها منطبعة في المواد ولا يصل إليها ما يصل إلا منقسما غير مجرد ، وقد تبين في البذور
 وغيرها أنه لا يجوز أن تكون قوة أو صورة أو عرض يخالط ويفارق .

(٩٦) البرهان على أن القوى الهوائية والشوقية والإجماعية جسمانية .

(٩٧) لو كان المعنى معقولا لأنه معنى في نفسه لا بشرط تجريد وغير تجريد ، لكان معقول
 في المحسوس ولكانت [١٧٧] المادة المنصرية عاقلة لوجود المعنى فيها من حيث هو معنى .
 فالمعنى معقول من حيث هو مجرد عن الأعراض اللاحقة بحسب الموضوع في الأعيان .

(٩٨) لو كان المعنى إنما يكون معقولا إذا جُرِّد عن الموضوعات والمقاربات كلها لما كان
 إذن ألبتة القوة العاقلة معقولا ، لأنه حينئذ مقرون بشير ذاته وحقيقته وليس بمجرد كل التجريد
 التام . فالمعنى إنما هو معقول بالفعل إذا جُرِّد بحسب الواحق الخارجة دون مقارنة القوى
 العاقلة ، فهو باعتبار التجريد الخارج مهيأ التهيئة القريبة لأن يُعقل ، وباعتبار المقارنة
 معقول بالفعل .

(٩٩) كون المعنى معقولا بالفعل جزء من كونه معقولا بالفعل لى ، كما يكون المعنى
 البسيط جزءاً من المعنى المركب وهو جزء بالفعل .

(١٠٠) الاختلاف في المعقول بالفعل يجب أن يكون من حيث هو مركب ، وأما
 من حيث البساطة فلا يجوز أن يكون اختلاف ، لأن المعقول بالفعل من حيث هو معقول
 بالفعل غير مختلف ، وإنما اختلافه من حيث هو لى ولك .

(١٠١) المعقول بالفعل من حيث هو معقول بالفعل معقول أيضاً مجرداً عن الاختلاف ،
 وموجود بالفعل في المعقول لى ولك من غير اختلاف .

(١٠٢) هذا إن تصور في جسم لزمه ضرورة هيئة من قدر ووضع يختلف بها جسم
 وجسم من أجسام العاقلين ؛ فإما أن يكون لاحقاً من حيث هو المشترك وهذا لا يمكن —
 وإما أن يكون لاحقاً من حيث هو لى ، فإذن هذا المختلف هو المعقول المركب ، وليس كلامنا فيه .

(١٠٣) الشيء لا يكون شرطا لنفسه ولا لثله إلا من حيث مثله تركب منه .
 (١٠٤) إن تَقَرَّرَ المعنى العقلى البسيط فى جسم واحتمل التجزئة بأصناف الفصل
 والعرض وغير ذلك ، فالجزء المفروض إما أن يكون شرطا لذلك المعنى أو لا يكون . فإن
 لم يكن فليس بجزء ، وإن كان فهو شرط لنفسه أو لثله من غير تركيب ؛ وهذا خلف .
 (١٠٥) البرهان على أن النفس قبل المزاج : — المزاج مزاجان : مزاج البذر والمنى ،
 ومزاج المخلوق حيوانا ؛ ومزاج البذر والمنى يفعل القوة الوالدية ، فهو مثله . وأما النفس الخاصة
 بالمخلوق فليس قبله ؛ وأما مزاج المخلوق حيوانا ، فإن الفاعل القريب له هو نفسه ، أعنى نفس
 المخلوق الذى ذكرناه فى البذور ، والفاعل قبل الفعل .
 (١٠٦) المنى موضوعه الأخلط والأغذية ؛ والمخلوق حيوانا موضوعه المنى على الوجه
 الذى علم الاختلاف فيه .

(١٠٧) تحرير البرهانين المشرفين فى أن القوة العقلية لا يجوز أن تكون جسمية .
 (١٠٨) ما البرهان على أن ما يعقل غيره يعقل أنه يعقل ذلك الغير حتى يلزم منه أنه
 يعقل ذاته ؟ — ذلك بالقوة القريبة أو بالفعل والأشياء الواجبة الأحوال ؛ فإن ما يمكن أن
 يكون فيها فهو واجب ، والأشياء الممكنة الأحوال فيمكن أن يكون فيها الأحوال وما يلزم
 الأحوال ويقوم الأحوال . وكونه أنه عقل بالفعل لن يدخل فى معقولة ذاته ، فإن ذلك
 جزء هذه الجملة المعقولة ، فهو قبله بالذات . أن نشعر بذاتنا بحيث أنه معقول أو عاقل بالفعل
 فهو فينا بالإمكان ، وفيما يجب عنه ما يصح فيه بالفعل .

(١٠٩) الفرض فى إيرادنا هذه المقدمة فى بعض مقاييسنا ليس أن نثبت أننا نعقل ذاتنا دائما ،
 بل أن نبين أنه ليس السبيل إلى شعورنا بذاتنا وعقلنا لها فعل نفعله ذاتنا ، فحينئذ نتوصل إلى
 شعورنا بذاتنا ، بل ذلك فعل نتوصل به إلى أنه [٧٧ ب] يعقل أنه فعل .

(١١٠) ما البرهان على أن مخرج العقل من القوة إلى الفعل ، عقل بالفعل ؟ العقول التى
 لم تهذب ولم تكمل — ما البرهان على أنها بعد الفارقة لا تدرك للمعقولات ؟ لأنها لو لم تتحتم فى
 العقل بالملكة وحصول المبادئ لها إلى البدن ، لكان يمكن أن يتوصل إلى المبادئ من غير
 الاعتبار ، ولا شك أن العقل بالملكة يهيئ للعقل بالفعل ، وأن بعض العقل بالفعل أيضا يحتاج

إلى زيادة على الملسكة ، فإنه يحتاج بمد العقل بالملسكة إلى اعتبارات جزئية . فأما التقدير فلا أعرفه ؛ ولعله أن يتسكن من تصور المفارقات .

(١١١) ما البرهان على أن النفوس الكاملة تمقل بد المفارقة ؟ لأن العقل بالفعل اتصال للنفس من قوتها العاقلة بالمبدأ المفارق الذي لك أن تسميه العقل الفعال ، فإذا حصل استعداد كامل وكان العقل غير محجوب بذاته وكان بعض ما شغل عن جهة الفاعل قد زال ، وجب الإعطاء والقبول .

(١١٢) أحد ما برهن على وجود القوة العقلية غير مخالطة للمادة أنها تمقل ذاتها . وأريد أن نحرره : بأى قوة أشعر بأنى أبصرت أو سمعت بالنفس الحيوانية أو الناطقة من طريق القوة الوهمية إذا اندفعت الصورة المحسوسة من الحس الظاهر المشترك إلى الصورة إلى الوهم تصوراً بعد تصور متكرر ؟

(١١٣) بيان أن كل مجرد عن المادة عقل بيان أن الأعراض لا يجوز أن تكون سبباً لوجود الجواهر .

(١١٤) الوحدة كيف تنقسم في النقسام ؟

(١١٥) المحرك إما أن يحرك بقوة يرسلها إلى المتحرك تكون هي الحركة القريبة كما نظن أن النار تحرك ما يتصد بأن يسخن ، وإما بالملزمة كما يعتقد في المدفوع المصاحب ، وإما لا على أحد الوجهين . المحرك الذي يحرك بإرسال قوة فهو محرك غير قريب .

(١١٦) المحرك يختلف فعله إما لأنه كثير غير واحد فيقوى الواحد منه على تحريك قدر وصنف واحد دون قدر ، أو تحريك جنس ونوع وطبع غير جنس ونوع وطبع ، والآخر على جهة غيره ، وإما لأن الفعل المتحرك مختلف فيختلف انفعاله عن الواحد ، وإما لأن الغرض مختلف والحاجة في وقتين من جنس واحد مختلف لمحرك واحد .

(١١٧) المتصل يختلف : إما بسبب وجوده وعدمه بأن يكون تارة أكثر وتارة ، أقل أو معدوماً ، أو بحسب كيفية بأن يكون مثلاً تارة أزم لوضعه ، وتارة أبراً منه ، أو يكون مثلاً تارة أنفذ في المسلك وتارة أعصى .

(١١٨) الموضوع للتحريك إما أن يكون تأثير المحرك منه مقدراً بحسب الحاجة فيحرك منه

مقداراً دون مقدار كما يعتقد من أن الطبيعة تُفرغ في البُحُران من الدم مقداراً دون مقدار بحسب الحاجة مع إمكان دفع الباقي ، وإما أن يكون التأثير غير مقدر بل بحسب افعال المتحرك وبقدر ما يمكن أن يتحرك .

(١١٩) الأشياء المختلفة في المزاج والسكيفية قد تبعد فيه حتى يكون المزاج يشتد فيحدث في الشيء ميل بسببه إلى جهة ما ليس يحدث لما لم يشتد ، مثل أن الرصاص يسخن فلا يحدث فيه ميل ما إلى فوق ، وقد يسخن حتى يحدث فيه ميل ما إلى فوق . والأول لا يَفْتَرَى من مخالفة ما هو دونه في الاستعداد ولا يخالفه في الميل بالفعل .

(١٢٠) ما لم يختلف في الميل بالفعل لم يختلف في الانفعال عن القاسر ، فإن القدر من الماء المسخن الذي لم يبلغ أن يحدث له ميل بالفعل إلى فوق يحتمل من القاسر ما يحتمله قدرٌ مثله باردٌ .
(١٢١) قد يقع اختلاف في الاستعدادات غير محسوس [١٧٨] التفاوت ، فيجب أن تكون كالاتها غير محسوس التفاوت .

(١٢٢) إذا تحركت أشياء من الحركات إلى اجتماع ما ، فإما أن يكون كيف انفق ، وإما أن يكون إلى نسبة ما بينها محفوظة إذا تحركت إلى نسبة ما ثم اختلفت في عدة أشخاص وزالت عن النسبة زوالاً ما ، فيكون إما للفاعل المختلف بالعدد ، وإما للموضوعات المتحركة .
(١٢٣) إذا كان الحرك واحداً والمادة غير مختلفة والفرض واحداً ، لم يختلف ما إليه تنتهي الحركة . — إذا كان الفرض واحداً ، والمادة مختلفة اختلافاً متباعداً وليس استعمالها مقداراً بحسب الحاجة ، بل بحسب الانفعال ، كان الذي إليه الحركة مختلفاً اختلافاً متباعداً في هذا بعينه . — إن كان الاختلاف ليس متباعداً أمكن أن يكون الاختلاف ليس متباعداً ، وأما إذا لم يكن الاختلاف متباعداً والمسئلة بمجالها لم يمكن أن تكون المادة والمنفعل مختلفاً اختلافاً^(١) متباعداً ، وبالعكس تكون جزئيات الحيوانات والنباتات إما أن تكون من مواد لها تجمع لا اختلاف فيها : إما مطلقاً ، وإما بحسب تمكن الاستعمال الموجب نحو الفرض ، أو يكون من مختلفات . وكل ذلك إما أن يكون الحرك واحداً ومختلفاً .

(١٢٤) إن كان الحرك فيها واحداً والسادة على إحدى حالتى الانفاق ، لم يمكن أن تكون المنفعلات ، حين يكمل فيها الفرض ، إلا أشباهاً في كل شيء ما لم يعرض سبب خارج ،

أو أشباهها في النسبة دون الكم إن كان هناك عون في المادة واختلاف ، والكم ليس صائراً بحسب تقدير الحاجة .

(١٢٥) إن كان المحرك فيها واحداً والمادة متباعدة الاختلاف ، وجب أن يكون ما ينتهي إليه التحريك متباعد الاختلاف ، ليس تحفظ النسبة إن لم يكن ما ينتهي إليه التحرك فيها متباعد الاختلاف ، والمادة متباعدة الاختلاف ، فالمحرك غير واحد بل مختلفة في القوة والتمسك .

(١٢٦) جزئيات الحيوان من نوع واحد : إما أن تكون من جميع مواد البدن ، أو الفصل . فإن كان جميع مادة البدن فإما أن تكون على تمسك التقدير بحسب الحاجة ، أو على وجوب الفعل والانفعال بحسب وصول الفاعل إلى المنفصل . ولو كان بحسب الثاني لكان تنجذب المزداد كلها فيرِقُ البدن المتكون منه ، فإذن هو بحسب التقدير . وأيضاً لو كان من غير الفصل الذي يمكن أن يفصل من البدن ويبقى الباقي كفاية الحياة ، لَنَزِفَ البدن فإذن هو من الفصل .

(١٢٧) الفصول متباعدة الاختلاف ، والكائن من الجزئيات غير متباعد الاختلاف ؛ فإذن ليس الفعل والانفعال بحسب الوجود بل بحسب التقدير .

(١٢٨) المواد مطيعة بحسب قسمة التقدير ، والكائنات فيها اختلاف ، وإن لم يكن متباعداً . فإما أن يكون بحسب اختلاف الفاعلين الأقربين ، فإنه إن كان الفاعل القريب واحداً والتمسك من التقدير واقفاً لم يقع اختلاف أصلاً كما عُلِمَ .

(١٢٩) الفاعل الواحد إذا كان سبباً لقوة فإما أن يكون بإرسال قوة أو لا يكون . فإن كان بإرسال قوة فالمحرك القريب القوة ، وإن لم يكن بإرسال القوة لم يجز أن يقع اختلاف أصلاً أو وجب أن يقع اختلاف متباعد .

(١٣٠) الأمور الخارجة المباشرة لا تختص بمنفعل دون منفعل ، والمحرك لمزاج الحيوان مختص ، فليس إذن هو من الفارقات للموضوع والمباشرة لها ، فهو إذن قوة فيها .

(١٣١) إذا كانت الحركة المتصلة عن قوة غير متناهية فكانت القوة الغير المتناهية مفارقة لا تنطبع في جسم ، لم يَحُلْ إما أن يحرك الحركات الجزئية المتصلة مباشرة [٧٨ ب] وقصد ،

وإما على جهة لزوم . وإن كان مباشرة وقصد فإما أن يكون القصد كلياً وإما أن يكون جزئياً ، والجزئى يكون عن مبدأ جزئى كما بان فى البذور وغيرها ، وعن تخيل ، ومثل هذا لا يكون عن مفارق ، فإذاً يكون القصد كلياً . وقد بان فى البذور أنه لا يلزم عن الواحد الذى لا اختلاف فيه ولا عن الرأى الكلى أمر جزئى بسببه ؛ فيجب أن يكون للمفارق شريك ما فى التحريك .

(١٣٢) الشريك إما أن يكون مفارقاً ، أو غير مفارق . فإن كان مفارقاً فالكلام لازم ، وإن كان غير مفارق فإما أن يصدر عنه وهو مستحيل مع استحالة الحركة استحالة متصلة أو وهو على حالة واحدة ، ولكنه لا يجوز أن يكون على حالة واحدة ويلزم عنه جزئيات متكررة مختلفة اختلافاً ما . وإن كانت متصلة فإذن يلزم عنه ، وهو مستحيل . وتلك الاستحالة إما أن تكون عن إرادة أوجارية مجرى ما لا إرادة فيه ؛ فيكون الكلام فى تلك الاستحالة إن لم يقترن بها إرادة مثل الكلام فى الحركة الوضعية وفى حاجتها إلى مبدأ إما إرادى وإما غير إرادى ، وفى أنها كيف تلزم بالطبع عن غير مستحيل . فيبقى أن تكون استحالة مقارنة للإرادة وتكون الإرادة من حيث هى مقارنة لوضع ما يفرضه مع تخيل ما علة لتخيل يتصل بها الأول ، فتتصل الحركة وتكون علاقة تلك الإرادة بالمبدأ المفارق علاقة مطيع أو مشتاق أو منتهبه ، فيكون المفارق يُحرك كما يحرك المطاع ، والتشوق للنفس المطيعة والتشوق ، وتحرك النفس الحركة التى للجسم ، فيكون للمفارق محرك المحرك والجسمانى المحرك القريب ، وليس هو غير مقناهى القوة فى الفعل بل فى الانفعال عن المفارق ، ويكون انفعاله المتصل سبباً لانفعال جسمانى متصل ، كما أن الانفعال الجسمانى المتصل فى الجرم الساوى علة لانفعالات آخر متصلة . والبرهان قام على قوة غير منتهية ليس على أنها قريبة من أى حركة متصلة كانت ، بل هى علة ما قريبة أو بعيدة لحركة ما وتغير جسمانى أو نفسانى ، وإنما هى قوة لأنها مبدأ تغيير ما كيف كان ، وليس يدخل فى حدد القوة من حيث هى قوة أن تكون سارية فى المنفعل عنها أو مفارقة أو قريبة أو بعيدة ، بل أن يكون مبدأ التغيير من آخر فى آخر والمبدأ يقع على الفاعلى وعلى الغائى . وهذه القوة مبدأ للحركة فاعلى بتأثيرها فى النفس السمانية .

(١٣٣) الإرادة بتأثيرها السطوع فيها بوجه من وجوه السطوع على أو على وجه

آخر ، وفيه سر ومبدأ غاى ، لأنها منشوقة لأن يتشبه بها وفيه سر .

(١٣٤) الإجماعية الوهمية هي القوة التي يتأدى إليها أثر الأمر الجزئى فتحركها إلى التحريك بأن تتفعل عن الجزئى وهذا هو الجسافى . ويدخل في هذا الشهوانية ، فإنها يتأدى إليها طم أوراثة أوخيال منهما ، فننفل إلى الطلب . وأما إن كانت إجماعية عقلية فإنما تكون مبدأ للحركة والإجماع بعيدا ، لا قريبا ، وتحرك من جهة الرأى الكلى — فذلك شىء آخر .

(١٣٥) الأمور إما معتبرة بأنها ذات في أنفسها ، وإما معتبرة بأنها حالات . والحالات إما متصورة في الذات الحاملة من غير افتقار إلى نسبة ، وإما متعلقة بنسبة . والمعتبرة بالنسبة إما أن تكون ماهيتها لأجل أنها بالقياس إلى المنسوب ، وإما منسوبة من غير أن يكون مجرد القول بالقياس إلى المنسوب ؛ وأعى بالقول القول [٧٩] الباطن ، وهذه النسبة قد تكون إلى أشياء مختلفة . والنسبة إما أن تكون نسبة تمييزية أو نسبة لا تتعلق بالتحيز .

(١٣٦) الشخص نفس تصوره من حيث هو شخص يمنع أن يكون غيره هو ، فيجب أن يكون هو بحيث لا يجوز أن يقع في التصور منه شركة .

(١٣٧) المتصور من ذات وحال غير منسوبة لا يمنع الذهن عن إيقاع الشركة فيه ، فليس إذن هو المتصور عن الشخص بما هو شخص .

(١٣٨) المعنى النسبى إما نسبة تتعلق بالتحيز والحس ، وإما نسبة لا تتعلق بها ، بل تكون عقلية . والعقلية إما أن تكون نسبة المعية ، وإما نسبة المباينة ، مثل حال الفرس والإنسان . والمعية إما أن تكون متكافئة في الجانبين ، وإما أن تكون مختلفة غير متكافئة مثل نسبة ذات العلة وذات الملول .

(١٣٩) النسبة للمباينة لا تجعل الشىء ممتنا عن إيقاع الشركة فيه ، والنسبة المعية لا تمنع ذلك أيضا : فقد يكون الأخ أخوين^(١) ؛ والنسبة : العلية والمعلولية لا تمنع ذلك أيضا .

(١٤٠) إذا لم تكن الطبيعة العارضة لها النسبة ولا النسبة تمنع ذلك ، فهذا الصرب من الأحوال النسبية مما لا يمنع التصور عن إيقاع الشركة إذا عرضت للذوات وللأحوال الغير

المسوبة ؛ فالنسبة العقلية لا يصير بها الشيء متمنا عن إيقاع الشركة في التصور ؛ فبقيت النسبة إلى التحيزية ؛ فإذا أ بها يمكن هذا المنع .

(١٤١) هذه النسبة قد تكون للشيء أو لأكثر الأجسام ، وقد تكون ثانياً كما للنفوس التي يفصل ما هيئها وقوع الشركة فيها .

(١٤٢) لا يقع الشخص إلا لما له هذه النسبة بالذات أو بالقصد الثاني .

(١٤٣) الشخص لا يقع بإضافة بالحال الكلي العام إلى المعنى العام ، فإذا نحتاج أن يقع بما لا يقبل العموم .

(١٤٤) المكان معنى يقبل الكثرة ويوجد له المثل .

(١٤٥) المثل الشخصى هو المفارق بأمر وجودى لازم للشخص أو عارض له غير مقوم للماهية الموزعة ، وأما النسبة التحيزية فيستحيل أن يكون الموجود منها مثل شخص موجود معه .

(١٤٦) إذا فرضنا نسبتين تحيزيتين بينهما التماثل الشخصى وجب أن يكون كل ما هو في جهة من أحدهما هو في تلك الجهة من الآخر ؛ وهذا لا يمكن ؛ فليس بينهما التماثل الذى لا فرق له في الشخصى .

(١٤٧) الشخص يقع بمعنى نسبي تحيزي ، وأيضا يقع بمعنى قد شخص أولاً ، فيشخص غيره وينتهى إلى ما هو متشخص بذاته لا يمكن أن يكون له مثل معه . وهذا أيضا النسبة التحيزية .

(١٤٨) كل الموجودات التي لا تحيز لها ولا نسبة إلى تحيز ، فاهيتها غير متفرقة أشخاصا في الوجود بوجه .

(١٤٩) المعانى العقلية لا يمكن أن يكون منها في الأعيان تكثر بالشخص بعد تأخذ في الماهية النوعية .

(١٥٠) للنسبة التحيزية قد يجوز أن يقع الواحد منها لشيئين في زمانين . فنفس تلك النسبة ما لم يقترن بها الزمان أو الآن لا يكون مانعا عن المثل الموجود . فإذا ن الشيء الذى ليس برماني بذاته أو لحاله فإن ماهيته غير مقولة على كثيرين .

(١٥١) الفعل الصادر عن الجسم إما أن يصدر عن ماهيته الأصلية ولا مدخل لتشخصه فيها ،

فيكون ذلك العقل يجوز أن ينسب إلى ماهية مثله لو فرض ، ولا يستحقه دون ذلك لأنه لا فرق بينهما ، وهذا محال ، فيجب أن يصدر عن الجسم الشخصي بتوسط شخصه ، وذلك بوضعه .
 (١٥٢) طبيعة الجسم الذي لا كثرة لها بالشخص وجوداً إما أن يتعلق فعلها الخاص بوضعها الخاص [٧٩ ب] فيكون كل جسم فان فعله يتعلق بتخصه وبوضعه ، أو لا يتعلق بوضعها .
 فإما أن يكون فعلها شيئاً قابلاً للقسمه ، وإما غير قابل للقسمه ، والقابل الواحد للقسمه ذو وضع ، ففعله ذو وضع ، فله اختصاص وضع عنده : لو تغير وضعه لتغير ، ففعله أيضاً متعلق بوضعه ، وإن كان غير قابل للقسمه وهو في قابل للقسمه كذلك ، وإن كان غير قابل للقسمه عرض ما سنقوله .

(١٥٣) لا يجوز أن يكون ما ينقسم علةً لما لا ينقسم ، لأن نصف العلة البسيطة له تأثير في الملول البسيط لأنها من طبيعة واحدة فيكون ملولها شيئاً من جهة الملول للكل ، وما لا ينقسم لا يوجد من بابه أقل منه ، وكذلك لا يجوز أن يكون ما لا ينقسم علة لوجود ما ينقسم ، ولكن وجوده يكون دفعة لا يقبل الأقل والأكثر مثل الكيفيات ، ولا يوجد شيئاً فشيئاً مثل الكيفيات أيضاً التي يتبدى وجودها من جهة وضع العلة ثم يفسو ، وذلك لأن الجزء العلة تأثيراً في الملول ، فإذا فرضنا جزءاً لم يميز أن يكون تأثيره في الأقرب منه ، فيبقى تأثير الأبعد في الأبعد وهو مثله ، ولا في الأبعد فإن الأقرب أولى به .

(١٥٤) نظن أن الماء يجمد دفعة لمجاورة البارد ، وليس كذلك بل قليلاً قليلاً من سطحه المجاور ثم يستمر ولكن في زمان قصير ، وتحقق أنه في زمان مراعاتك جمود الشمع ، فإنه لما كان أبداً ظهر زمانه وفسوؤه في الزمان .

(١٥٥) نظن أن نصف العلة لا تأثيره أصلاً كمنصف محركي السفينة ، وليس كذلك : فإنه يؤثر بحسب اعتبار نصف الملول ، وإن لم يكن بحسب اعتبار كل الملول في بعض الزمان .
 (١٥٦) قد يمكن أن يؤتى ببرهان كلي على أن كل علة فإنها إنما تصير علة إذا تمت شخصيتها ، وبشخصيتها تم كل شيء .

(١٥٧) العلة لا تستحق نسبة الملول إليها بشرط خارج لعله إن كان شرطاً ، بأن يكون عدم المانع إذا كان يمنع فلا يتم عليه بذاته ، وكذلك عدم الآلات والمواد ونحوها حتى يصير

حينئذ علة بالفعل . وأما أن يصير مع وجود الشرائط الخارجة إن احتاج إليها لشرط عدم مثله ، فكلاً ، فإنه إما هو علة لنفسه وأول الموانع وجود الآلات .

(١٥٨) إذا لم يكن عدم المثل شرطاً فليس تصير العلة مستحقة للعلة بدم المثل ، فيجب أن يكون بحيث لو توهم له مثل موجوداً مستحقة للنسبة العلية .

(١٥٩) فنقول الآن إذا كانت الماهية لماهيتها علة دون تشخصها تكون بحيث لو كان لها مثل متوهم لا نستحق لنفسها النسبة ، وقد فرضنا أنها تستحق ، فإذا لم تكن تكمل علة الإبتسوط ما به يتشخص ، فإذا لم يكن جسمٌ ولا صورةٌ جسمية منقسمة ولا عرضٌ علةٌ لوجود نفس أو عقل أو وجود جسم أو صورة جسمية أو مادة جسمية . فإذا لم يفيد النفس غير جسم ولا صورة جسمية .

(١٦٠) المعامل المنقسم يجوز أن ينسب كلُّ جزء منه إلى كلية العلة ، منقسمةً كانت أو لم تكن ، لأن الذي يقوى على الكل يقوى على البعض ، ولا يجب أن يكون بالمعكس : فإنه ليس ما إن ما يقوى على البعض يقوى على الكل ، فليس إذا كان وجود غير المنقسم عن المنقسم محالاً يكون عكسه محالاً .

(١٦١) الشيء إما أن يكون توحيده وتشخصه لذات ماهيته ، وهو الذي يجب له وجوده في ماهيته ؛ وإما أن يكون تلازماً لماهيته مثل ماهيات العقول بعده إن كانت هكذا أو ماهية الشمس مثلاً . وهذان فإن ما يقسمهما يستحيل أن يقع فيها شركة ، وإما أن يكون بعارض لاحق في أول الوجود أو بعده .

(١٦٢) الأعراض والصور تتشخص بتشخص موضوعاتها المتشخصة بما ذكرناه .

(١٦٣) مقارنة [١٨٠] الأعراض واللواحق المادية على وجهين : أحدهما كقارنة الصور والأعراض للكم والوضع ، والآخر كقارنة الحركة للسواد . والمقارنة الأولى إذا زالت استحال أن يبقى شيئاً موجوداً بذاته أو في موضوعه ، مثل السواد إذا زال عنه الكم والوضع لم يميز أن يقال إنه بقي ذاته إلا صائراً غير منقسم وغير مشار إليه ، فتكون الأجزاء السوادية التي فرضها في السواد غير موجودة ، فكيف يكون ذلك السواد موجوداً ؟ وأما مقارنة الحركة للسواد فأيهما زال لم يؤثر في أمر الآخر شيئاً .

(١٦٤) التجريد العقلي أعنى المهيء لأن يصير الشيء معقولا إنما هو عن المقارنات الأولى .
وأما المقارنات الثانية التي لا تؤثر في ذات المقارن شيئا فغير معتبر في أن يكون الشيء معقولا .

(١٦٥) ما تشخص به النفوس ليس مما يمنع كونها معقولة ، كما لا يمنع كونها عاقلة ، وإذا كانت إنما هي معقولة تارة باعتبار ما هيته المشتركة بالفعل أو القوة ، وتارة بتركيبها مع ما تشخص به وهي مشعور بها على الإجمال ، ولا يبعد الشعور بها عن كونها معقولة إلا أن في كونها معقولة تفصيلاً ما بالفعل ؛ وكونها معقولة الماهية غير كونها مشعورا بها كما هو غير كونها معقولة بالتخصيص مع تفصيل ما يعقل فيها إلى العام ، وإلى أنها هي بهيتها الخاصة التي تعقل من كل شخص ؛ ولا اسم له ، إنما هو مشاهدةً للمعنى ما يفسر أن نسيه .

(١٦٦) مخرج العقل من القوة إلى الفعل ليس بجسم لما قلنا ، فهو إذن معنى مفارق غير منقسم ؛ فإذا نزل ليس له ما يتشخص به في المعنى التجريزي الوضعي بتشخصه اللازم للماهية . فتشخصه بمعنى معقول ؛ فلو وصل هو إلى شيء مما يعقل محصل مجرد في عاقل لكان معقولا ، ولكنه مفارق غير مباين لذاته ، فذاته معقولة لذاته إذ كانت ذاتها معقولة لذاتها لأنها غير مباينة ثم ليس كونه معقولا إلا أنه مجرد غير مباين لمجرد ، وبهذا شعرنا بذاتنا .

(١٦٧) ليس يمكن في كون الشيء مدركا أن يحصل حقيقته كيف كان ، وإلا لأدرك الحائط بياضه ، بل أن يكون مجرداً أو في حكم المجرد إذا كان ما يلاقيه يقارنه ولا يمنعه عن أن يكون مجرداً مشتركاً فيه ، وهذا الفرق كيفية في الحس الضعيف ، فليتأمل .

(١٦٨) لو كانت صورة الجسمية الموجودة بالفعل هي نفس القوة على قبول البياض أو السواد ، لكان الفعل قوة ولكان يجب أن يبطل القوة التي هي الصورة الجسمية مع وجود البياض بالفعل ؛ ثم العقل : كيف يكون قوة ؟

(١٦٩) لو كان جسم يصح أن يوجد صورة عقلية لكان ما بالقوة صورة عقلية توجد ماهو بالفعل صورة عقلية ، وهذا محال . وليس يُنقضُ بأن المفاوق أيضا كذلك ، فإن المفاوق لا يكون بالقوة محالاً ، كما أن الحائط بالقوة مفارق .

(١٧٠) ليس تشخصُ ألبتة علة لشخص ، بل علة لتحريك المادة وإصلاحها ما دامت المادة تتحرك وتأخذ في الإصلاح ، فإذا استقرت كان سبب الوقوف على الإصلاح وسبب الصورة

الشخصية غير الشخص الأول : إما في شيء راسخ في طبيعة الشخص ، وإما شيء من خارج .
 (١٧١) كل إدراك فإنه ملاحظة لحقيقة الشيء لا من حيث هي خارجه ؛ ولو كانت خارجه لم تكن الأمور المدومة تُعَمَل بل هي فينا ، وليس الملاحظة وجوداً لها ثالثاً ، بل نفس انتقاشها فينا والا لتسلسل [٨٠ ب] الى غير النهاية ، إلا أننا على سبيل التوسع نقول : نلاحظ حقاقتها تشبيهاً بالمحسوسات على مجرى العادة ، وعند التحقيق المحسوسات أيضاً ملاحظتها حصول حقاقتها التي هي محسومة لنا حتى تصير الخارجة بها ملاحظة .

(١٧٢) الصورة الحاصلة في الخيال المتذكرة هي غير الصورة التي في القوة الحافظة لأن الأعراض لا يصح عليها الانتقال ، فهي إذن حادثة . وإذا نذرت شعوري بتلك الصورة سواء وردت من خارج أو عرضت للخيال فإنني أذكر شعوراً يمثل تلك الصورة ، لاشعوراً مطلقاً ، والشعور يتخصص بصورة مخصصة له ، فهي تتخصص بصورة أخرى غير الواردة وغير الحاضرة في الخيال العارضة له .

(١٧٣) الإبصار هو أن تحصل صورة المُبَصَّر أو المتخيل في إحدى القوتين ، وليس التخيل يلزم أن يحكم في إحدى القوتين : فإن المُبَصَّر وجوداً من خارج — وانظر إلى المجانين . فهو لغير الباصرة .

(١٧٤) الشعور بالإبصار هو أن يحصل البصر في نفسك في ذاتها .

(١٧٥) إذا شعرنا بذاتنا فغناه أن الشاعر هو المشعور به ، وإذا شعرنا بغيرنا فغناه أن الشاعر غير المشعور به ، وإذا حصلت صورة أخرى للشاعر بذاته في آله أو في ذاته غيره بالعدد لم يعلم أنه غير صورة ذاته إلا بقايسة بينها وبين مثل لها ، ولا يصح ألبتة أن يحصل للشاعر بذاته صورة أخرى له غيره بالعدد .

(١٧٦) أما قولنا إن النفس كافية في جميع أفعالها فَيُتَذَكَّرُ فسادها بما يتحقق من أن الصور الجسمانية لا تدرك إلا بآلة وبالضد من أن الإنسان قد يكون عنده صور متخيلة ومتذكرة ومحفوظة ، وقد يتأدى إليه من الحس ما يذهله عنها وهو يدركها ضرباً من الإدراك فهذه الصورة لو كانت مطبوعة في النفس لم يَجْزُ أن يقال إنها مرة خاطرة بالبال ، ومرة غير خاطرة . فإن الخطور ليس أمراً غير حصول الصورة بالفعل ، فبقي أن نكون في حال الغفلة

غير حاضرة للنفس ، فهي حاضرة لقوة أخرى موجودة لها ، لأنها لو كانت ممنحية أصلاً لكان لا يقع خطورها بالبال إلا على الوجه الذي حصلت عليه أولاً حين كانت موجودة بالقوة .

(١٧٧) الموهو الذي بمعنى النوع أو بمعنى الجنس أو بمعنى عرض جامع ، فالإنسان لا يدركه ولا يباله إلا أن يُخَطَّرَ بيباله اثنين مختلفين ثم يقايس بينهما ؛ وكذلك الغير أيضا ليس يكتفى في تصور ذات الشيء غيراً أن يتصور ذلك الشيء ، بل أن يخاطر بيباله شيئاً آخر و يوقع بينهما الخلاف كما هو في الموهو الوفاق .

(١٧٨) الذي أحوج المعتزلة إلى أن قالوا بذات مشتركة يوجههم إلى أن يقولوا بصفة مشتركة تُمَيِّزُ أو تُعَلِّمُ أو يُخَبِّرُ عنها بصفة أخرى ، فيتسلسل إلى ما لا نهاية .

(١٧٩) كيف يوجد عن الإرادة الكلية للأول أو العقل الأول وجودُ فلك ؟ لأن الفلك نوع مجموع في شخص واحد ، والحركة الفلكية تحتاج إلى مخصص ، فإن المتحرك واحد والمتحرك الأول يعقل الحركة كلية ، فلا يلزم عنها شخص دون شخص ، فإن لم يلزم أحد أشخاص الحركة دون غيرها لسبب مخصص أو لإرادة مخصصة . وأما في الأشخاص الكائنة الفاسدة فإن مشخصاتها الحركات التي تقرب وتبعد . فهذا هذا .

(١٨٠) يجب أن تعلم أن طريق الإدراك بالآلة الجسدية طريق واحد ، وهو أن الذي أحوج القوة للمسية إلى أن تدرك بتوسط اعتدال الكيفيات الأربع لا يستغنى [١٨١] عن هذه الكيفيات مدرك لها ، والذي أحوج القوة الباصرة إلى الرطوبة الجليدية واعتدال كيفية الروح لا يستغنى عن مدرك للألوان ؛ وكذلك الحال في الصلابة واللين والخشونة والملابسة . فيجب أن يكون الحس المشترك والقوة الخيالية جامعة لكل هذه الأحوال : فإن معنى قولنا يحتاج إلى آلة جسمية ، هذا لا غير ؛ كما أنه مثلاً لا يستغنى مدرك المقدار عن شيء متقدر . والذي يعترض به على هذا المذهب — من أنه لو كان الأمر على هذا لكان وجب أن يحترق الحس المشترك والخيال في إدراكهما حرارة قوية كالحال في قوة اللمس — باطل ، وذلك لأنه ليس يلزم أن يكون الأثر من الحرارة في هذه الآلات عند إدراك هذه القوى لحرارة قوية محترقة حرارة قوية محترقة ، لأنه ليس بمتع أن يكون لإدراكها بحرارة قوية أثر ضعيف منها ، كما أنه مثلاً ليس انفعال أنامل إبهام الرجل عن الصلابة واللين والخشونة والملابسة كأنفعال أنامل اليد . فكذا أن اليد

تحكم على الخشونة الضعيفة التي لا تدركها أنامل الرجل ، فكذلك الأثر الضعيف يدركه الحس المشترك ، فكيف الضعيف الذي لا يحرق مدركاً بحرارة قوية بحسب مناسبة المدرك لمزاج الآلة ؟ فالاعتدال هناك في الغاية ليس كما في سائر البدن ، فإذا خرج عن ذلك الاعتدال يسيراً أدركه وربما يخرج عنه أثرٌ ضعيف حتى لو كان يحصل ذلك الأثر من آلات اللس لم تكن تدركه القوة فضلاً عن أن تحرق الآلة ويكون هناك قويا في الغاية ، وكذلك الحال في الألوان الحاصلة في القوة الباصرة أو في الرطوبة الجليدية إنما لا يراها الناظر في غير المبصر . فلو أن لامسا يمس الأثر الحاصل في الحس المشترك من الحرارة القوية بشيء من آلات اللس ما كان يدركه ، ولكن تلك الآلة باعتدال مزاجها يدرك بواسطتها القوة المركبة فيه ، إلا أنه على جميع الأحوال لا يخرج عن جنس إدراك اللس للحرارة .

(١٨١) يجب أن نعلم أن كل ما ينفل عن المدرك فهو آلة ، وإلا يجب أن ندرك ما ليس له وجود ، فإن الانفعال هذا معناه : وهو أن يبطل عن الجسم حالة ويحصل له حالة .

(١٨٢) لولا القوى لكان للصحة في الأجسام معنى محال ، وذلك لأن الصحيح هو ما تصدر عنه الأفعال بالتمام ، وليس مزاج من الأمزجة إلا وهو في ذاته صحيح .

(١٨٣) الذي يعيد المزاج عند فساده إلى الحالة الأصلية هو غير المزاج ، فإن المزاج بذاته لا يقتضى حالة دون حالة ، إن لم يكن مؤتم به . وبقيت الشبهة في أمر الثابت في الحيوانات إن صح أن المزاج يتغير ويعود إلى الحالة الأولى ولا تقبل القوة في الحالتين .

(١٨٤) الشبهة في القوة المحافظة وفي الحرارة التريزية .

(١٨٥) العجب من طلب البدن ، بَدَل ما يتحلل منه ، إن كان الطالب هو المزاج ؛ فإن النامى الباقي لا يكون قد تحلّل منه شيء . ثم التحلل من الشيء في أول ما ينمقد شيء يسير ، ويجذب فوق ما يتحلل منه ، ثم لم لا يجذب دفعة واحدة ما يحتاج إليه للنمو ، بل يجذب شيئاً فشيئاً ، ثم تهدأ القوة الجاذبة . وكيف تهدأ القوة الجاذبة إن كانت مزاجية ؟ فإن الطبيعية قد يصح أن تفعل شيئاً إلى أن يحصل له كمال ثم تهدأ ؛ وأما المزاج ، فلا .

(١٨٦) لمعارض أن يعارض في البرهان المذكور في « كتاب النفس » على أنه لا يصح أن يوجد في النقطة شيء ثم لا يكون موجوداً في الجسم ، قياساً على الضوء الموجود في السطح

ولا يكون موجوداً [٨١ ب] في الجسم ، لكن النقطة نهاية كاليابض مثلاً . فلا يصح أن
اليابض عارض لا يكون موجوداً في الجسم ولا يكون الجسم موصوفاً به . ونظير هذا في السطح
يوجد في كونه نهاية ، فإن كونه نهاية غير كونه سطحاً ، لأن كونه سطحاً هو أنه قابل
للجدين ، وذلك له من جهة الجسم . وكونه نهاية عارض للسطح ، فحال أن يوجد للنهية
— أى نهاية كانت — شيء لا يكون موجوداً للجسم . فأما في النقطة فالأمر بخلاف ذلك :
وذلك لأن النقطة ليس يساويها من الجسم شيء ، وليس يصح أن يوجد فيها شيء غير
موجود في الجسم ، ولا يصح أن يحصل في الجسم شيء لا ينقسم ؛ فإذا حصل ما حصل في
النقطة يكون قد حصل في الجسم ، وقد تنهى أو انتهى بالعرض ، فالخاص في النقطة .

(١٨٧) النفس أول ما يتعرع مباشرة الوجود الذي هو تابع الحس ؛ وبكده ما تُعظَمُ عما يورده
عليها في فرقته^(١) لها ، ولكن لا بد لها منه على كل حال . ويصعب عليها قبول ما حكم به العقل
عند البيان البرهاني اللبني على المقدمات الأولية العقلية دون الوهمية المتصلة ، إلى أن تتوالى
عدة البيانات والأمثلة فتتباد ذلك وتعرف فضله على الوهيمات . ولولا ما تولاه المنطق من
إفراء هذه المقدمات وشرائط البرهان عن سائر المقدمات من الوهيمات والمشهورات
والاستقرائيات وغيرها على ما فصل لكان الضلال مستولياً على كل أحد . فأشرف به من
صناعة وأخلق بمن شرف به أن يهتدى إلى كل خافية ، وهذا الفن يزيد أن نودعه أبواباً
من علم النفس ، من تدبرها أيقن بوجودها شيئاً غير المزاج ، وسائر أحوال العناصر الأربعة ؛
وتحقق أن لها بقاءً ومعاداً وأحوالاً من دون الهيكل الذي تديره . وأعجب بمن ينكر وجود
معنى غير منطبع في جسم يديره ، ولا تتعجب من وجود جسم يديره ، بل وجود جسم على
الإطلاق . وهل دله على وجود الجسم إلا البصر أو غيره من الحواس فأيقن بغير الحواس
أن وجوده صحيح لا شبهة فيه ، ثم لم ينكر وجود معنى الجسم وعلمه بما علم به صحة وجود
ما يورده البصر إلى النفس . بل كثير من البيانات البرهانية أقوى عندي من هذه الاعتبارية ،
أعنى أن ما تلتقطه النفس عن الحس صحيح وجوده . ثم دع هذا هل ينكر من نظر نظراً
يُعتد به أن واجب الوجود الذي هو علة الجسم وغير الجسم واحد من وجوه : منها لزوم
العلولية لوجوب الوجود إن كان كثيراً ، أو كون الفصل علة لماهية الجنس إن فرض وجوب

(١) س : في حقه . — وورق الماء وغيره : صبّه — أى ما يأتي به الوجود إلى النفس .

الوجود معنى جنسياً ، وأنه ليس بجسم ولا شيء من الماهيات التي يكون الوجود خارجاً عنها ،
 بيان أن المدوم لا يكون كله علة للوجود ، وأن شيئاً آخر ليس بجسم موجودٌ وجوداً مُدَبَّرٌ
 متصرف في جسم . وقد أنكر جماعة من أهل النظر إثبات النفس ، إلا أن المذهب المعتد
 به هو مذهب من يعتقد أنها المزاج ، لأن الأفعال النفسانية لا تصدر عنها إلا بواسطة
 المزاج ، ولا يتم فعل إلا به . وقوى آراء الناس في اعتدال المزاج يشك أن يكون هو الفاعل
 الأول لا الإله . فأما مذهب متكلمي الوقت وتمسكهم بأن النفس هو هذه الجملة فهو خسيس
 ضيف ، لولا أنهم فرحون به لما تكلمت عليه . فاسمع ما يروِّح قلبك ويربِّحه من أذى
 الشبهات ، فأنا في هذا الجمع إلا محقق ما فهمته من الكتب ، ومتذكراً ما عقلمته ، ومفيد
 غيري ما استفدته . وهذه رسالة متفرعة على كتاب « الشفا » أو جزء منه ، كان وجب أن
 يكون فيه ، لأن فصولها مستفادة ومسموعة عن صنفه ، ولا علم إلا علمه ، والسلام .

(١٨٨) الشخصى قد يكون بنوع [١٨٢] كلياً بحكم ، وذلك إذا لم يكن مُسْتَنَداً إلى
 شيء مشار إليه ولم يكن بنفسه مشاراً إليه . واعلم أن العلم بالشيء قد يكون من جهة الأسباب
 كمن يعلم أن الشمس إذا قارنها الكوكب القلاني فإنها تنكسف ، وأنه إذا كان كذا انجلت ،
 وأن الزمان بين الكسوف وبين الانجلاء يكون كذا من غير أن يكون للزمان المحكوم
 عليه مقايضة إلى زمان الحاكم المشار إليه ؛ ومثل هذا لا يتغير العلم بالانجلاء مع العلم
 بالكسوف . وقد يكون من جهة وجود المعلوم ومشاهدته ، فيكون المعلوم علة للعلم ، وإذا
 بطل المعلوم بطل العلم به ، لأن المعلوم لا يبقى والعلة باطلة ، فكأن العلم بهذا المعلوم من
 حيث هو ، فكيف يبقى العلم به مع بطلانه ؛ وذلك كما أنك تشاهد الشمس منكسفة في
 زمان مشار إليه ثم يُتَمَدُّ ذلك الزمان ويحيى زمان آخر تكون فيه منجلية قبل هذا الانجلاء ،
 فلما جاء العلم الآخر بطل العلم الأول من غير أن يكون كذلك . والأول يتناول المشاهدات
 بالمرض ، لأنه لا يختص بكسوف دون كسوف مثله ، بل أى كسوف كان مثله ، فإن ذاك
 العلم يصح أن يقع عليه ، ولا كذلك في الثاني : فإن كان ههنا سبب أول لجميع الموجودات ،
 كان علمه محيطاً بجميعها على هذا الوجه ؛ إذ لا يخلو موجود من سبب حتى وجود تبنته في
 لَيْبَةِ ، وحتى مقام زيد في داره . فإن قيل : فهل يعلم أنه الآن يعدم ؟ فنقول يعلم هذا كما يعلم
 الآن ، فإن علمه الآن لا يكون من خارج ، بل من أسبابه المحيطة ، ويُعلم أنه لم يشارك إليه .

(١٨٩) الوجود لا يدخل في المفومات البتة دخول مفهومٍ أيَّ حدٍ ؛ فإن دخل في مفهوم شيءٍ ، ففي مفهوم الأول فقط . والجنس لا يدخل في مفهوم ماهية واحدة فقط ، بل في أكثر من ماهيتين . والممكن العام غير بعيد أن يكون داخلاً في مفهوم الممكن الخاص إن جُعل مفهوم الخاص هو أنه غير ضروري في الوجود والمعدم ، وإن جعل كونه غير ضروري اسماً لل لازم الخاص لا ماهيته وحقيقته من حيث هو ممكن خاص إن كانت له في نفسه حقيقة غير مفهوم هذا السلب ، كان الممكن العام من لوازمه ، إن كان مفهوم الممكن العام هو أنه غير ضروري ، أي ليس بمتنع ، فيكون مفهوماً لا لحال الممكن العام ، بل لنفس حقيقته . وذلك لأن السلوب كلها لوازم لمفوماتٍ لا للسلوب ؛ فإن كان الممكن العام ليس مفهومه مفهوماً^(١) ليس بمتنع ، بل له مفهوم يلزمه أنه ليس بمتنع . والممكن الخاص مفهوم ليس أنه غير ضروري . وإن كان يلزمه أنه غير ضروري حينئذ يجب أن ننظر : هل يدخل مفهوم العام في مفهوم الخاص ؟ وعندى أنه إن كان ، فسيدخل في الممكن الخاص ، ثم لا يكون جنساً لأنه لا يكون له فيه شريك ، لأنه وإن كان مقولاً على الواجب ، فلعله لا يقال عليه قول الداخلات في المفهوم بل قول اللوازم ، أو لعل الأمر بخلاف هذا . وبقى أن تحصل المفومات التي ليست سلوباً مجردة لهذه . وهذه مسألة ما أهمها من مسألة اولوشتْ لأنبتْ عِظْم شأنها وما يتعلق بها من الفروع .

(١٩٠) الأرض في تحركها إلى الوسط متشددة الميل للتوقف ، وذلك يُعبّرُ على أنه كان يجوز أن تكون الأرض غير متغيرة وتحرك ، لأن تحركها لا لطباعها بل لطباعها وقرينة مقارنة على حد من قربٍ وبعده ، وذلك مما يكون على التبدل دائماً ، فيكون سبب التحريك متغيراً ، وإن كان جرميته وهو الفاعل للحركة غير مقبل ، لكنه في كل حال يفعل حركة [٨٢ ب] أخرى ، لأنه حصل في موضع آخر — ذلك الموضع غير طبيعي له ، فهو في تغير هذا من الواجب ، وإن ثبت بحاله ، ثم الميل الذي يحمل الفلك يقبل ، فيحتاج إلى سبب متبدل .

(١٩١) الاستحالات التي تعرض للقوى في الأجسام الطبيعية سببها الأمكنة والأوضاع . فلم لا يجوز أن يكون كل وضع من الأجسام الفلكية يُحدث في القوى استحالة ؟ وما البرهان على أن سبب تلك الاستحالة إرادة لا تعيين^(٢) في الوضع ؟ هذا الوضع إما أن يكون وضماً متعيّناً بالفعل أو بالقوة . والذي بالقوة لا يحدث عنه تأثيرٌ بالفعل ، فبقي أن يكون بالفعل .

وذلك الفعل إما بحسب التوهم أو بحسب الوجود . ولو كان بحسب الوجود ، لوجدنا بالفعل تميّزات لانهاية لها ، لأنه ليس بعضها أولى بأن يخرج إلى الفعل من بعض ، فبقي أن يكون بالتوهم . وذلك التوهم إما مؤثر في صدور تلك الاستحالة ، أو غير مؤثر . فإن لم يكن مؤثراً ، فسواء كان أولم يكن ، بل يكون سبيله سبيل المحاذيات المختلفة التي لا يجب لأجلها أن يصير الشيء منقسماً في نفسه حتى يؤثر في الفلك بعض المقسومات أترأ دون بعض بسبب المحاذيات ؛ بل التوهم أضعف من ذلك ، إذا لم يؤثر . فبقي أن يكون توهما مؤثراً في الاستحالة ، وهو توهم به تم الاستحالة وبسببه تصدر ، وهو شريك للمحرك والمُحَيَّل به يصير الخيل نخيلاً . فهو إذن توهم مرهيد يتحدد بالفعل ثم يتلوه توهم آخر ينتج عنه ، فتكون علة المحدود محدوداً ، ويكون الحافظ للاتصال هو المباين الذي للتوهم والإرادة تعلق به ، فهو يؤثر وهماً يتصوره واحداً بالفعل راسخاً ثم يلزم عن ذلك الوهم الأوهام الجزئية شيئاً بعد شيء ، لأن يكون عودات ودورات تتصل ويكون مبدؤها الأول القوة المباشرة بتوسط وهم ثابت . ولا مانع أن يكون المحرك القريب لحركة غير متناهية قوةً جسمانية ، إذا لم يكن من نفسها ، بل من أثر من محرك مبين دائم الثبات فيها ، كما أنه بتوسط الحركة الغير المتناهية تحفظ زماناً غير متناه وكوناً غير متناه وحركة تتبع تلك الحركة في أجرام تحت ذلك الجرم غير متناهية الزمان .

(١٩٢) كل حركة فإلى غاية : فالمكانية إلى حيث أو مكان ثابت موجود ، والمقدارية إلى حد مقداري ثابت موجود ، والحركة في النمو مقدارية فهي إلى غاية مقدارية ؛ وشبه جالينوس ذلك بشيء من الأمعاء تلعب به الصبيان فينفخون فيه حتى يقف قبوله للنفخ . والأجزاء الأصلية في بدن الحيوانات والنبات هي الغاية ، ومثلها مثل الجزء من الأمعاء . والنامي غير ثابت الشخص ، ولما كانت الحركة الوضعية غير ثابتة ، فلم يجز أن يكون وضع ثابت إليه يتحرك كان موجوداً في نفس الفلك وضعا بعد وضع غير ثابت . والثابت الإمام هو المفارق والجسم المحوى باعتبارين مختلفين على ما حقق ، حتى لو لم يكن الجسم المحوى هو الأرض لم يجز وجود وهم جزئي إليه تكون الحركة . وفي حركة النمو لا يصح أن تكون الغاية موجودة في القوة المحركة ، أعنى القوة التي في الجسم النامي ، لأن الجسم النامي سيال ، ولا يصح أن تجتمع فيه هيئة الثبات وهيئة الحركة . وهذا القدر هو ما أدركه ذهني ؛ ويمكن أن يُتَمَّ بِكلام أكثر من هذا ، إلا أن المطلوب هو ذلك .

(١٩٣) [١٨٣] الشيء يقارن الشيء على أنه يؤثر فيه . ومعنى ذلك أنه يحدث فيه من المقارن ما لا يمكن أن يُقدّم إلا ويعدم معه المقارن ، كالسواد مع المقارن ؛ فإنه لا يصح أن يعدم المقارن ، والسواد يبقى بعده . ومثل هذا الشيء لا يصح أن يكون مقعولا ، فإن المقعول هو أن يدرك الشيء وحده من بعد مقارنة . وهذا إنما يمكن أن يكون إذا قارن المقعول العقل مقارنة لا تؤثر فيه ولا تزيد على معنى المقارنة ، وإلا وجب ما يجب في مقارنة الجسم والمقدار ، والمادة تمقل مجردة عما سواها كالوضع والمقدار . ولما لم يصح وجودها إلا مع هذين وكان يُقدّم بدمهما ، لم يصح أن تكون عاقلة لذاتها . والوضع بعقل مجرداً ، فإن وُجد لم يصح وجوده إلا أن يكون مقارنا للمادة المقارنة المؤثرة ، وكذلك المقدار ؛ فيحصل من هذا أن كل شيء غريب عن الآخر إنما يمرض له بواسطة قابل ؛ والقابل هو المادة . ولما كان المقعول هو المجرد عما سواه ولم يصح وجود شيء في المادة إلا أن يخرج عن حد العقولية ، وجب أن يكون قابل المقعولات لامادة ولا شيئاً مادياً ، أعنى أن يكون وجود ذلك الشيء في المادة كوجود المقدار أو الوضع . فإن كان مقارنة هذا القابل للمادة على الوجه الثاني ، أعنى أنه لا تؤثر فيه المادة التأثير المذكور ، صحّ أن يكون عللاً للمقعولات ، وصحّ أن يعقل ذاته مجعلاً ، أعنى مع الشخص ، ومفصلاً ، أعنى من دون العارض للشخص إذ لم تكن مقارنة العارض له مقارنة تزيد فيه ؛ وإذا لم يكن مؤثراً فيه كان وجوده مجرداً ومجعلاً .

(١٩٤) إن قال قائل : إن للمادة العنصرية تستمد لقبول صور مختلفة ، سبب تلك الصور مقعول ، فلذلك يصح أن يكون سبب حركات الفلك مقعولا ، والفلك بعده كل حركة لما بعدها ، فتقبل الحركة من دون واسطة إرادة جزئية — قيل له : فذلك الاستعداد ، هل هو لمادة الفلك ، أو لصورتها ؟ ولا يصح أن يكون لمادته إذ المادة واحدة ؛ فإذاً يكون لصورته ، فتكون الصورة إما طبيعية ، وإما نفسانية . وقد بُين أنها غير طبيعية ، فإذاً هي نفسانية ، والأحوال التي تعرض للأجسام العنصرية حتى تتحرك من ترتيب إلى ترتيب إنما تعرض للطبيعة .

(١٩٥) ليس شيء من الأشياء علة لعدم ذاته ، فلا يصح أن يكون وضوء من أوضاع الفلك معيّنًا لوجود حركة ، وإلا كان علة لعدم ذاته . والأمر في الحركات الطبيعية بخلاف ذلك ، فإن كل ما يوجب الانتقال إنما يوجهه عن خروج الجسم عن مكانه الطبيعي ، فيصير كل

واحد مقرباً لما يليه ولا يستقيم ذلك في الحركات الفلكية ، إذ لا مكان له بالطبع ينتقل إليه فيسكن فيه . والحركة أبعد من ذلك ، فالمعين للوضع الذي إليه ينتقل الجسم غير الوضع الحاصل وغير الحركة المتقصية . فهو إما طبيعية ، وإما إرادة . والطبيعة ليست ، فهي إرادة متحددة . وكذلك الوضع الذي يليه أيضاً ، فيجب أن يكون متعيناً بالفعل حتى تصح إليه الحركة ، وهذا لا يكون في الوضع . ثم نسبة ذلك إلى استعداد المادة لقبول صور مختلفة بعيد ، إذ لا صورة من الصور تُمدّ المادة لفساد ذاتها ، بل الكيفيات المضادة القريبة عن الصورة تُمدّ المادة لانسلاخ صورة واستبدال أخرى تليق بهذه الكيفيات .

(١٩٦) الزمان في كلية وجوده في الأعيان لا يمرض [٨٣ ب] له تقدم وتأخر في الزمان : إذ التقدم والتأخر يمرض لموجودين في الأعيان .

(١٩٧) الغاية قد تحصل عند شيء فيدعو ذلك إلى أن يطلبها ، ويكون وجود الغاية لذلك الشيء بحركة . ومثل هذا الشيء يجب أن يكون مقارناً للمادة ، إذ المطلوب في حيز الإمكان والقوة ، وهذان لا يوجدان إلا مع المادة ، فكل ما يُطلب غاية تحركه ذلك الشيء مادي ، وكل شيء بالفعل من كل وجه فلا يصح عليه أن يطلب غاية ليست له ، فيكون تحريكه لغيره على سبيل الشوق أو على وجه آخر على ما ذكر في الكتب . والمقول الفعالة هي بالفعل من كل وجه ، فليس يصح أن تكون مُحركة إلا على وجه الشوق . وكل محرك فإنه يطلب شيئاً ليس له ، فالباشر للحركات الفلكية غير المقول الفعالة ، بل معنى مادي ؛ وعلى هذا فإن المحرك لأجزاء النبات والحيوانات إلى الاجتماع لا يصح أن يكون عقلاً بالفعل ، بل يجب أن يكون المباشر للحركة طالب شيء ليس له ، وذلك الشيء مادي أو مقارن للمادة .

(١٩٨) كل متحرك فإما يتحرك نحو غاية هي غير ذاتها وغير لوازم ذاتها ، فتكون تلك الغاية خارجة عن ذاتها . وكل شيء خارج عن شيء ، فإما يمرض له شيء بواسطة السادة . فكل محرك طالب لغاية غير ذاتها وغير لوازم ذاته مادي .

(١٩٩) الأفعال التي تصدر عن النفس ليس شيء منها بجمرة أو برودة أو رطوبة أو يبوسة : صيرفها ومُحتمطها ومكسورها ؛ والمزاج هو أحد هذه الكيفيات ؛ فالنفس ليس بمزاج .

(٢٠٠) إنما يألم القلب أو يلتذ مع الفكر لما يمرض للروح من الأفعال فينفع القلب ،

ولما كان حُثُه أقوى كانت لذته وألمه أقوى . وانظر الى حال القلب مع الجماع وكأن مبدأ القوة اللاصقة في القلب !

(٢٠١) إن كان الأول يعقل الأشياء على الترتيب السببي والسببي ، واللانهاية اذا كان لها ترتيب لا يجوز أن يكون لها حصول — فكيف يحيط علمه بها ؟ ثبت أن ترتيب الأسباب والمسببات بلا نهاية . معنى انقسام الزمان على وجهين : أحدهما انقسام الزمان بانقسام المتحرك ومخالفته ، وهو الانقسام الأول . والوجه الثاني من معاني الانقسام في الحركة ، وكذلك الثالث .

(٢٠٢) لِمَ يجب أن يكون القطر مساويا للضلعين المتساويين إذا كان النقط التي بين انخلوط مطابقا بعضها لبعض ؟

(٢٠٣) ما كان منه علة على أنه فاعل ، فكان فاعلاً — على أن وجوده ليكون فاعلاً لما يفعله — فإنه أعرف عند الطبيعة من المعلوم ؛ وما كان وجوده في الطبيعة ليس لذاته بل ليفعل ما يكون عنه حتى يكون الفصول غاية لاله في فعله فقط ، بل له في وجود ذاته — إن كان في الطبيعة شيء هذه صفته فليس هو أعرف عند الطبيعة من المعلوم ، بل المعلوم عند الطبيعة أعرف منه .

(٢٠٤) الباري ليس لأجل فعله ؛ والحرارة ذاتها لأجل فعلها .

(٢٠٥) في ذكر الهبولي : فيكون من شأنه أن يقبل هذه الصور أو يقترن بها : إما من شأن طبيعته المطلقة الكلية كأنها جنس لنوعين — يعني به أن الهبولي إذا حلت على هبولي الكواكب والعناصر يكون كأنه جنس لنوعين ، وكل واحد منهما يختص بقبول بعض الصور دون بعض بعد الجسمية . وإما من شأن طبيعة هي بينها مشتركة للجميع فتكون بكليةتها من شأنها أن تقبل كل هذه الصور : بعضها مجتمعة ومتعاقبة ، وبعضها متعاقبة فقط .

(٢٠٦) وأما أن هذا الحادث وهذا الكائن : هل يحتاج أن يتقدم كونه وحدوثه [١٨٤] وجود جوهر كان مقارناً لعدم الصورة الكائنة ثم فارقه وبطل عنها الدم ، فهو أمر ليس يتبين لنا عن قريب . — يشير به إلى قوله في الإلهيات : كل كائن بعد ما لم يكن ، فإنه يحتاج إلى مادة . (٢٠٧) كيف تكون دلالة المبادئ الثلاثة دلالة التشكيك ؟ فإن دلالة الهبولي أشد دلالة على الأولى من الثانية ، والثالثة في هبوليته لا في وجوده .

(٢٠٨) قوله في حد الطبيعة ليس على أنها تجب في كل شيء، أن تكون مبدأ للحركة والسكون معا ، بل على أنها مبدأ لكل أمر ذاتي يكون للشيء من الحركة إن كانت ، والسكون إن كان . — يعنى أنه إن لم يعن بها أن تكون مبدأ لشيء يتحرك ثم يسكن ، بل للحركة والسكون مفردين ومتعاقبين . والوجه الثانى أن الطبيعة تحرك لما يتحرك عن ذاته لا عن خارج ، مثل الحجر النازل ليس الصاعد . وإن شئت أن تجعل النمو بالطبيعة ، وتطلق اسم الطبيعة على ذلك ، وتأخذ الطبيعة على أحد المعانى المذكورة ، فاقفل — يعنى القوة النامية إن جعلتها طبيعية .

(٢٠٩) لم يعرف أنطيفن أن مقوم الشيء يجب أن لا يكون منه بد عند وجود الشيء ، ليس أنه الذى لا بد منه عند عدم الشيء . وما يعنيننا أن يكون الشيء تابنا فى الأحوال ، ووجوده لا يكفى فى أن يحصل الشيء بالقفل مثل الهبولى .

(٢١٠) لم لا يحتاج المجرى عن المادة فى تعقل ذاته إلى ملكة واستعداد ؟

(٢١١) لأن الاستعداد والهبة والملكة تطلب صورة غير الحاصلة ، والصورة الحاصلة لا تطلب . وصورة الشيء حاصلة لا تحصل مرة أخرى ، فليس عليه استعداد .

(٢١٢) لم لا يجوز أن يكون واهب الصور جسما ؟

(٢١٣) لأن الجسم ذا الكثرة مختص بوضع وأين ؛ ولا وضع ولا أين له بالقياس إلى ماهو مادة لا صورة لها . أما ما له الطبيعة فهو الذى له فى نفسه مثل هذا المبدأ ، وهو الجسم المتحرك بطباعه . والفرق بينه وبين ما فيه الطبيعة أن ما فيه الطبيعة كالهبولى ، وما له الطبيعة كالجسم .

(٢١٤) الصورة بالقوة .

(٢١٥) لم لا يجوز أن يكون الشخص سببا لوجود الشخص على الإطلاق ؟

(٢١٦) لاشيء من الأشخاص سببه غير شخص ، والكل ليس بسبب .

(٢١٧) المادة إذا كانت علة لركب ، فليس من حيث هى علة مادية للركب ؛ والصورة إذا كانت علة لركب ، فليس من حيث هى صورته ، فإن الصورة إذا حدثت فى الركب كانت جزءاً منه ، وباعتبار آخر تصير علة وجود جزئه وهو الهبولى . وأما الهبولى

فإنه يصير علة بعض الأعراض الجسمانية التي يقتضيها الهوى . ويجب أن يُمتدّد أن الصورة إذا أخذت جزءاً من المركب فهو من جهة في حيز أجزاء الموضوع .

(٢١٨) إن كان للتحرك حصول في حد من المسافة فهو ساكن ، وإن لم يكن له حصول فبأي معنى ؟ لأنه استمر على تلك المسافة ، ولم يستوعب الحصول في أجزائها . وهذا الفصل يحتاج إلى شرح مُسَبَّح .

(٢١٩) أي معنى في إيراد الشك الذي أريد ذكره إثر الكلام في معنى الحركة ، وأنها هل تكون في الزمان أو لا تكون ؟

(٢٢٠) إن قال قائل : إن الكون في المكان مطلقاً هو الكون فيه أنا ولم يكن قبله ولا بعده فيه وكذلك الإضافة إليه ، والأمر الذي يحصلونه أنا هو أمر كلي مقول وليس بوجود بالفعل ، بل الموجود بالفعل الكون في هذا المكان —

(٢٢١) [٨٤ ب] القائلة في هذا الشك أن الكون في المكان مطلقاً ليس بحركة ، والكون في المكان أنا ليس له معنى وزمان هو السكون .

(٢٢٢) قيل إنه محال أن يكون الشيء بالقوة من كل وجه ؛ والهوى هذه حالها . الهوى دائماً تكون قد خرجت بالقياس إلى صورة بالفعل .

(٢٢٣) كيف يمكن نقض كلام من يقول إن لفظة الحركة مشككة ؟ لأنه يقول إنما هي مشككة للتقدم والتأخر ، فيجب أن تكون لفظة الكم والعدد مشككة لأجل التقدم والتأخر في الأعداد ؛ لكنه كما أن العدد ليس التقدم والتأخر في أنواعه من جهة العددية بل في الوجود ، فكذلك الحركة .

(٢٢٤) أي محال يلزم إذا كان البعد المقطوع الساري في المادة مع البعد الذي في المادة واحداً ، فلا يكون بُدنان بل واحد ، وهو الذي للجسم ، فلا يكون مكاناً ومتمكناً ؟ بأي تصور أن الأول موجود والثاني لا يكون ، وقد بين هذا المحال في موضع . فأى معنى لإعادته في مكان آخر وعلى نحو آخر من البيان ؟

(٢٢٥) لست أدري في أي موضع ؛ وما لم يدلّ عليه لم يُعرف الجواب .

(٢٢٦) معنى قوله : لا يجوز العقل أن يكون الفصل الحقيقي يبطل عن النوع وتبقى حصة

جنسه له ؛ وبرهان ذلك : لأنه لو كان الجنس يبقى ، والفصل يبطل ، بقي الشيء الواحد بالعدد وقد تغير عليه فصلان ، فيكون الفصل من العوارض لا من الذاتيات . وأى فائدة أن نذكر بعد الكلام في العارض الذي يلحق البدن ، ويوجب أن ينطبع البدن بالمادة مرة ، وأن لا ينطبع مرة . إن هذا اللحوق هل هو كالحقوق المنى القسلى ، أو ليس كالحقوق المنى الفصلى . وأى تعلق لهذه المسئلة بتلك المسئلة ؟ لأنه يجوز أن يكون المنى الواحد ينقسم بالفصلين إلى نوعين ، فيجوز على أحدهما أمرٌ ولا يجوز على الآخر . وأما إذا اختلفا في العوارض ، وكانت الطبيعة غير مختلفة في النوع ، فأى شيء جاز على أحد الأمرين جاز على الآخر .

(٢٢٧) لم قيل : وما لم يكن في الخلاء جسم موجودٌ فلا يكون له جهة ، لأنه ليس بعض النقط والأحياز الذي فيه مخالفاً للآخر حتى يكون التوجه إليه سفولاً ، وإلى الآخر علواً ؛ إنما تختلف الأجسام أو يختلف الخلاء والجسم . — وقال : إن كان الجهة في الخلاء فإما أن يكون مما يصار إليه بالقطع أو يصار إليه لا بالقطع . وليس رداً واحدة من هاتين الحالتين للجهة توجب أن لا يكون في الخلاء جهة .

(٢٢٨) كلام صحيح لست أدري موضع التشكك فيه . ومعناه أن الجهة إذا كانت موجودة فإما أن يُنتهى إليها أو لا يُنتهى . فإن كان لا ينتهى إليها من مكان معلوم مفروض فليس لها وجود وضعى ، فإن بين كل موضع وموضع مسافة متناهية ؛ وإن كان التوجه من ذلك الموضع لا يصح أن يقع إليها فليست بجهة ؛ وإن كانت الجهة يُصار إليها عن خلافها فكيف صار في الخلاء شيء وخلافه من غير سبب غير الخلاء : جسم ، أو أمرٌ في جسم ؟

(٢٢٩) إنما يتعين وجود الشخص بلوازمه وأعراضه إذا كانت حقيقته نوعية تحتمل الشركة فيها بوجه من الاحتمال . وأما الحقيقة التي لذاتها لا تحتمل الشركة فلا تنفتر في التعمين إلى اللوازم والأعراض ، وإن كانت له لوازم .

(٢٣٠) لم لا يجوز أن يكون السكون في الخلاء ؟ وما الذي يوجب أن يكون ما يعدم فيه الحركة يعدم فيه السكون ؟ إن كان يجوز أن يكون الخلاء مؤثراً في الأجسام الصغار ، [١٨٥] وتأثيره في تلك الأجسام يتأثر عنه الكل وبعض الأجسام — فأى العجب في أن يصير

إنباتُ الخلاء بين أجزاء الللاء موجباً حكماً في الجملة من دون الأجزاء ١؟
 (٢٣١) الذي قيل من أن الآلات التي تكون فيها أمور خارجة عن الجبري الطبيعي ،
 إنما تكون كذلك لأجل امتناع وجود الخلاء — لم يُبرهن عليه .

(٢٣٢) إن المتحدّ إن عني به الطرف الذي به يتحدّد الشيء ، فليس بمشهور أن للكان
 بهذه الصفة . وأما أنه غير حق ، فقد بان لإبطال قول من قال : إن كل موجود في مكان —
 من مقدماته .

(٢٣٣) قوله : فإن كان الخلاء يأبى أن يشغله الهواء ويدفعه ، فإنه يأبى جذب الماء أوّلى ،
 فقلل الخلاء يفضّ الهواء بطبيعته ، ويجذب الماء ، فلم لا يترك الماء المنفوش في الهواء الشاغل
 وتخلل الهواء الخالي ينزل ؟ وإن كان ثقله يغلب جذب ذلك الخلاء ، فلم ثقل الماء للكب
 عليه القارورة لا يغلب الخلاء ، بل ينجذب ؟ وإسالك التقييل المشتل عليه أصعب من
 إسساكه التقييل المبين .

(٢٣٤) ومنهم من جعل الزمان له وجود^(١) ، لا على أنه أمر واحد في نفسه ، بل على
 أنه نسبة ما على جهة ما لأمر أيّتها كانت إلى أمور أيّتها كانت . فقال : إن الزمان هو
 مجموع أوقات ، والوقت عرض حادث يمرض وجوده عرض آخر مع وجوده ، فهو وقت
 للآخر أي عرض حادث . — هذه إشارة إلى هذيانات المتكلمين .

(٢٣٥) قول من نفى الزمان : أنه كيف يكون للزمان وجود ، وكل زمان يفرضه فارض
 فقد يتحدّد عند فرضه بآئين : آن ماضٍ ، وآن هو ، بالقياس إلى الماضي ، مستقبلٌ ، وعلى
 كل حال لا يصح أن يوجد ما ، بل يكون أحدهما معدوماً ، وإذا كان معدوماً ، فكيف
 يصح وجود ما يحتاج إلى طرف هو معدوم ؟ فكيف يكون للشيء طرف معدوم ١؟

(٢٣٦) قوله : وهذا الشيء الذي هو فيه المعتبر هو الوقت الذي يجمع الأمرين . فكل
 واحدٍ منهما يمكن أن يجعل دالاً عليه ، كما لو كان غير ذلك الأمر مما يقع في ذلك الوقت ؛ ولو
 كان ذلك الأمر في نفسه وقتاً ، لكان إذا بقي مدة وهو واحد بينه وجب أن تكون
 مدة البقاء وانتهائها وقتاً واحداً بينه ، ونحن نعلم أن الوقت الموقت موجد بين متقدم ومتأخر ،

وأن المتقدم والتأخر بما هو متقدم ومتأخر لا يختلف ، وبما هو حركة أو سكون أو غير ذلك يختلف ؛ فليس كونه عرضاً لكونه حركة أو سكوناً وهو كونه متقدماً .

(٢٣٧) لو كان حصول الشمس في الأفق وقتاً ، لكان لو بقي حصول الشمس في الأفق قاراً ثابتاً أن يكون الوقت يبقى ، والبقاء يقتضى وقتاً ثانياً ، فوجب أن يكون الوقت الواحد يبقى وقتين ويمتد إلى وقت خارج عنه .

(٢٣٨) الأشياء المتقدمة والأشياء المتأخرة بالقياس إلى وقت هوحد مشترك ، — مختلفة ؛ معنى التقدم والتأخر فهما واحد ، فهو لمعنى غير المختلفات ، بل لأمر خارج عنها .

(٢٣٩) ما معنى انقسام الإمكان في قطع المسافة ؟

(٢٤٠) تبدى حركة مع حركة فتحكم في الوقت أن إحداها لها إمكان أن تقطع مع سكون حركةٍ ثالثةٍ مسافةً ما ، وأن الثانية لها إمكان أن تقطع مع ذلك السكون نصف تلك المسافة ، فيكون الإمكان الذي لهذا النصف نصف الإمكان الذي لذلك بالقياس إلى ما يُصدر عنه من قطع المسافة . ولو أخذنا شيئاً ثالثاً يتحرك مثل حركة التحرك الذي قطع المسافة إليها ، ولكنه وقف مع قطع ذلك التحرك نصف المسافة ، كان لنا أن نقول إن بين ابتداء الأول منها إلى انتهائه بتلك الحركة المعينة السرعة والبطء إمكاناً^(١) ، وبين ابتداء [٨٥] الثاني وانتهائه إمكاناً^(١) آخر أقل من ذلك ، ويختلف الإمكان بحسب سرعة الحركة وبطئها ، وإن كان الابتداء والانهاء محدداً بكون بعض الإمكان لأقلٍ وبعضه لأكثر .

(٢٤١) عدد الحركات إذا انفصل إلى متقدم ومتأخر ، لا في الزمان بل في المسافة ، ولا يجوز أن تكون نسبة إلى عدم قطع أو إلى وجود فقط ؛ فإن نسبة وجود الشيء إلى عدم الشيء قد يكون تأخراً كما يكون تقدماً ، وكذلك في جانب الوجود ، بل هو نسبة إلى عدمٍ مقارنٍ أسراً آخر إذا قارنه كان تقدماً ، وإن قارن غيره كان تأخراً .

(٢٤٢) ولم يجب أن يكون هذا الشيء ، المنسوب إليه هذان — الزمان ؟ ليس معنى قبلية عدمه وتقدمه على الوجود الذي بعد عدمه نفس العدمية ولا مقارنته لوجود الباري ، فإن عدمه قد ينسخ الوجود ويكون مع ذلك عدماً ومقارناً لوجود الباري ، وليس له تقدم

ولا قبلية ، فإن القبلية معنى غير العدم وغير مقارنته للبارى ، وهو أمر غير جميع ذلك ، ثم يتدرج ذلك إلى إثبات الزمان وتصويره .

(٢٤٣) كيف يعدم الآن المروض أو المفترض ؟ ومعنى قوله : إنه يفسد في جميع الزمان الذى يبدىه ؟ — النقطة موجودة طرفاً لجميع ما هي غير موجودة فيه بالفعل من الخط ، والآن موجود طرفاً لجميع ما هو غير موجود فيه بالفعل من الزمان فهو غيره ، فالآن معدوم في جميع زمان هو طرفه ، وليس له طرف غيره هو ابتداء العدم ، إذ لا يتلو الآن أن .

(٢٤٤) في الموجود دفعة ، وما لم يوجد دفعة : — ولكن لم يجب أن يكون وجوده المتبدأ دفعة أو عدمه ؟ قال : أما الذى لا يجوز أن يبقى زمانا على صفة واحدة فكالحركة ، وقيل في باب الحركة إنه الذى يوجد كل آن — يعنى الحركة التى هي القطع .

(٢٤٥) قوله : فالشيء الغير المتحرك إذا تحرك ، والماس إذا لم يماس ، فالآن الفاصل بين زمانيه إذ لا ابتداء مفارقة فيه ولا حركة ، فيه مماسة وعدم حركة . فامعنى قوله : لا ابتداء للحركة وعند انقضاء هذا الآن ابتداءها ؟ ثم قوله : لا ابتداء للحركة — كلام لا مفهوم له . (٢٤٦) الابتداء للحركة هو حركة ، لأن كل حركة تنقسم إلى حركة .

(٢٤٧) فرق بين أن تقول إن الزمان تمداد لكل حركة ، وبين أن نقول إن آنيته متعلقة بكل حركة . وأيضا فرق بين أن يقال إن ذات الزمان متعلقة بالحركة على سبيل العرض لها ، وبين أن يقال إن ذات الحركة متعلق بها الزمان على سبيل أن الزمان يعرض لها .

(٢٤٨) الأول معناه أن الزمان يتعلق بحركة واحدة في وجودها ثم يُقدَّر كل حركة .

(٢٤٩) الشك الذى أورده جالينوس في الزمان وحله .

(٢٥٠) كيف يصير الزمان سببا لاتصال الحركة ؟^(١)

(٢٥١) لأن المتصل بذاته سبب للتصل بغيره ، فإن الكم بالذات سبب لاتصال الحركة .

(٢٥٢) قوله : الحركة في الزمان كالعشرة الأعراض في العشرية . — لأنه عدد لها ،

فالزمان كالبياض ، والحركة كالأبيض .

(٢٥٣) التغيير والاستحالة لم لا يجوز أن يكون < ١ > سببا للزمان ؟ لأنها لا اتصال

لها أبداً ، فإنه إذا انتهى إلى الضد قفى .

(٢٥٤) الذى دعا القوم إلى القول بالجزء هو هذه المقدمة التى وضموها واعتقدوها وهى :
أن كل جسم فإنه يقبل التفريق ، وكل ما يقبل التفريق فإنما يمكن فيه ذلك لأجزاء فيه ، إليها
يكون الانفصال والتجريد والانتسام . وأيضا إن كل ما يقبل التفريق ، فكأن فيه قبل التفريق
تأليفاً^(١) ، فإذا توهمنا التأليف زائلا انحمل إلى ما لا تأليف فيه ، وهى أجزاء فأثبتوا بهذا الأجزاء .
ثم قالوا : وهذه الأجزاء لا يتجزأ ، ودعاهم إلى ذلك اعتقادهم أن الأجسام [١٨٦] مؤلفة
من السطوح ، والسطوح من الخطوط ، والخطوط من النقاط ، وأن النقطة غير متجزئة ،
وأثبتوا جزءاً لا يتجزأ ببراہين : منها حركة الكرة على الصفيحة ، فإن تكون فى آن بعد
آن تماس بعد تماس ، فهى إذن تلتقى شيئاً غير منقسم ؛ ومنها حركة خط على خط يكون
بتماس بعد تماس ، فيكون بأسر غير منقسم ؛ ومنها الشكل فى المقالة الثالثة من إقليدس
الذى يبين فيه وجود زاوية هى أصغر من كل الزوايا الحادة التى يحيط بها خطوط مستقيمة .
فهذه البراهين وغيرها أثبتوا لا تجزيها . ثم تسمبوا فرقتين : فمنهم من قال إن هذه الأجزاء
متناهية ، محتجاً بأنه لو كانت غير متناهية لكان فى النردلة ما يُنقى وجه السماء والأرض ،
وأيضاً لكانت أقسام النردلة مساوية لأقسام الجبل العظيم ، وأيضاً لكان التحرك مسافةً
ما لا يبلغ قط طَرَفها لأنه يحتاج أن يقطع النصف أولاً ، وما من نصفٍ إلا وله نصف .
ومنهم من قال إن هذه الأجزاء غير متناهية محتجاً بأن الأجسام قبولاً للتفريق والانتسام
لا يقف ، وذلك لأجزاء فيها غير متناهية فيولد القول بالطفرة . والتفكك من^(٢) احتجاج
الفرقيين : لأن أصحاب اللاتماهى لما لزمهم حديث المسافة طلبوا التخلص من ذلك ، فقالوا
إن التحرك فى المسافة يَطْفُر ، فلا يلزم أن يلقى الأنصاف التى احتجتم بها ويقطعها ، كأن
طرف الرسى ودائرة تُرَب من القطب إذا تحركا واستتا الدور يكون فى زمان واحد ، وإنما
يمكن ويصح بسبب طَفَرات تكون للقرية أقل وللأخرى أكثر . وأصحاب التماهى لما
أحتسوا بالطفرة واستشنعوها قالوا : ليس العلة فى ذلك الطفرة ، بل العلة فيه أن الدائرة الصغرى
هى أكثر سكنات والكبرى أقل سكنات ، إذ عندهم أن اختلاف الحركات فى السرعة

(١) س : تأليف .

(٢) فى ؟

والبطء هو بتخلل السكنات ، فجعلوا الرحى متفككة عند الحركة . وهذه المقدمات والبراهين والاعتراضات كلها مستحيلة .

(٢٥٥) إنما يصير المألول سببا لوجود العلة في النفس مع استحالة أن يكون المألول سببا لوجود العلة لأن المقدمات هي مُعدّات للنفس في قبول النتيجة ، والمُعدّ لا يجب أن يكون متقدما بالطبع ؛ والأمر في الذكر كذلك .

(٢٥٦) العين إنما لا تدرك المعقولات ، لا لأنها عين ، بل لأنها جسم . والدليل على ذلك سائر الحواس .

(٢٥٧) وجود زيد الجزئي علة لعلى به ، فهذا يبطل مع بطلانه . فإن قيل : فهل يعلم الأول أنه الآن معدوم ؟ فنقول : إنه يعلم عدمه كما يعلم الآن لا من حيث هو مشار إليه . وهذا كما يقال : إنه هل يعلم أن هذا الآن موجودٌ من حيث هو مشار إليه ؟ فيقال : لا .

(٢٥٨) النفس بعد المفارقة لاشك أنها تشعر بذاتها ؛ لأن شعورها بذاتها ليست بألة جسمانية ، فيكون التذاذها وتأذيتها بذاتها بحسب كالمها ونقصانها وهي فيها بين عرض لانهاية له .

(٢٥٩) اللذة تكون بالمشاهدة ؛ والمشاهدة بأن تشتغل النفس بقوة واحدة وتستعمل قوة واحدة دون سائرهما ؛ وهذا لا يكون في حال الحياة ؛ فلماذا لا يلتذ الإنسان بكماه ولا يألم بنقصانه إلا بعد الموت .

(٢٦٠) كل ما يعقل ذاته موجودة ، عقله لذاته ، وذلك لأن الصور المعقولة لتغيرها وجودها له هو عينه معقوليتها ، وكذلك كونه عاقلًا لذاته وعقله لذاته .

(٢٦١) النفس ما دامت في البدن لا يتخلو من أن تشعر بغير ذاتها مع شعورها بذاتها ، إذ لا يتخلو من استعمال قوة أخرى من القوى النباتية مع شعورها بذاتها ولا تكون فارغةً ألبتة .

(٢٦٢) الرحى جسم متصل واحد ، فحركتها [٨٦ ب] واحدة ، والمسافة واحدة ، والاختلاف بين الطوق وبين ما يلي القطب بالفرض ، إذ لا جزء فيه بالفعل ، وإن اتصل به جسم كان حركة الجسم الثاني بالعرض .

(٢٦٣) المستدير يخالف المستقيم في النوع لا بالشخص ، فإن أشخاص النوع الواحد تختلف بموضوعاتها أو بأعراض تقارنها : أولية أو ليست بأولية ؛ ومقارنة المستقيم للمستدير ليست

كذلك ، فإن هذه المقارنة قد توجد بين مستقيمين وبين مستديرين ، وليسا برضين كيف اتفق ، فإنهما يلحقان الخطط لحوثاً أولياً . فإما أن يكونا فصلين أو عرضين أوليين . فإن كانا فصلين فقد نُوعاً ؛ وإن كانا عرضين أوليين ، فإما أن يكونا لازمين فيستوي فيه أشخاص النوع فيكون دليلاً على الفصل ؛ ولا يجوز أن يكونا غير لازمين لأن ما يكون غير لازم لا يستوي فيه أشخاص النوع .

(٢٦٤) إثبات الجوهر الفارق على الطريقة الرشيدة من خطه : — الطريقة الأصلية البرهانية هي ما عرف في كتاب «الشفاء» من أن الوجود مفتقر إلى مبدأ واجب الوجود ، لأن الوجود منقسم إلى ممكن في نفسه وواجب في نفسه ، فيؤدُّ الممكن إلى الواجب .
(٢٦٥) بيان قول أرسطاطاليس في الجوهر الفارق : إنه ينبغي أن يكون من غير عنصر ، لأنه ينبغي أن يكون مؤبداً .

(٢٦٦) من خطه : يعنى بقوله : العنصر ما يخالطه ما بالقوة ؛ ويعنى بالمؤبد مؤبد الذات وما للذات ؛ ومن هذا القدر لا يلزم غير هذا القدر .

(١٦٧) سئل : واجبية الإنسان لم تقدم إن لم يحز أن يُقارنها جواز العدم ؟
(١٦٨) الجواب من خط الشيخ أبي منصور بن زبلة رحمه الله : واجبية الإنسان واجبية بشرط ، ولا يقارنها جواز العدم مع ذلك الشرط ، بل جواز العدم مطلقاً لأنها ليست واجبية مطلقة بل بشرط وجود العلة . فالواجبية المطلقة لا تقارن جواز العدم مطلقاً ، والنسب بشرط مع ذلك الشرط .

(٢٦٩) لم يجب في البسيط أن يكون عقلاً ، وأن يكون يعقل ذاته ، وأن يكون يعقل ما يلزم ذاته من مبادئه إن كانت له مبادئ ، وأن يكون يعقل تواليه ؟ من خطه : أما إنه لم يكون البسيط المجرد عقلاً ، وبأى تجريد يكون ، ولم يعقل ذاته فقد كتب في «مباحثات الصديق»^(١) ما فيه كفاية . وأما اللوازم فيجب أن تعلم أن بعضها لوازم من غير شرط خارجي ، وبعضها لوازم بشرط خارجي . مثال الأول : كون الثلث المتساوي الضلعين متساوي الزاويتين ، ولعل هذه تنحصر للأشياء في حد محدود . ومثال الثاني : كون الثلث متساوي الزوايا لتأخرتين ، وتناصف الزوايا الأربع . ومثالها ليست إلى غير النهاية وهذه بشرط اعتبار المتبر . فإما أن

يكون هناك مساواة من زواياها لزوايا موجودة أو مقادير أخرى فليس ، وإنما الموجود كونه بحالة هو بها بحيث إذا فضل به كذا كان وهو كونه مثلثا ؛ فكونه مثلثا هو بحيث يتبأ لاعتبارات لا نهاية لها . وأما الصفات الموجودة فيه فغير أمثال هذه الصفات التي تتبع الاعتبارات ؛ وكونها معقولة من صفاتها الموجودة لذاتها ، لا الاعتبارية ، ويكون من لوازمها ليس من مقومات ذاتها ، وليس كون هذه الصفات معقولة إلا كونها موجودة فيما يوجد فيه المجرد عن المادة .

(٢٧٠) كيف يصح أن يقال إنه يعقل ما يلزم ذاته ويتلوه ؟ فإن الأشياء التي تتلوا ذاته وتلزمه : إما أن يكون إتباعها له على أنها تكون به موجودة ، فيلزم أن يكون موجوداً فعقل ؛ أو يكون إتباعها على أنها ماهيات مطلقة ، فيلزم أن يكون للماهيات المطلقة سبب ؛ وقد قيل إنها لا يكون لها [١٨٧] سبب .

(٢٧١) من خطئه : قوله الإتياع ، يعنى به إتباع الوجود ؛ وإتباع وجودها يكون بمد وجودها ، وكونها معقولة هو لماهيتها وما يلحق ما هيئاتها من اللوازم كيف كانت ؛ ومن لوازمها أن وجودها يكون عن مبدأ كذا ، وهذا غير نفس وجودها ، بل أمر بالذات قبل وجودها ، وإن لم يكن بالزمان وهو يعقلها من حيث هي ماهيات بهذه الصفة ؛ وهذا غير عقله لها موجودة ، بل هو عقل مركب - مثلاً - عن عقل ماهياتها وعقل ما يلزمها من استعداد بالقياس إليه ، فليس هو سبباً لها من حيث هي مهياة لأن يعقلها ، ولا هي متبعة لها بماهياتها مطلقة بل بوجودها ؛ وكونها معقولة له كان أمراً قبل وجودها ووسيلة لماهياتها إلى وجودها . ثم إذا عقلها موجودة فليس هو العقل الذي هو مبدأ لصيرورتها موجودة ، بل كأنه عقل مركب من الأول وبما لحقه من الوجود ، وتمثل ذلك لانها موجودة ، بل من نفسه ، ومن كونها معقولة له ، ومن عقله كون ما يعقله الضرب من العقل الذي يعقلها به موجوداً .

(٢٧٢) فصل من كلامه رحمه الله بخطه : أن يكون الشيء متحركاً ليس هو أن يكون محرّكاً ، ولا هو مقوم له ؛ وإلا كان كل متحرك يلزم أن يكون محرّكاً ، ولا هو لازم له حتى يكون كونه محرّكاً يلزمه كونه متحركاً أو كونه متحركاً يلزمه أن يكون محرّكاً - وإلا لمرض ما قلنا . فإذا مقارنة أن الشيء محرّك لأن الشيء متحرك ، مقارنة أمر عارض لا مقوم ولا

لازم مطلق . وإذا كان كذلك لم يكن المبدأ الذى به يكون الشيء متحركاً ، كأن ذاته أو قوة لذاته هو المبدأ الذى به يكون الشيء محركاً . ولا يجب فيها الاقتران إلا بالعرض ، فيكون إذًا في كل شيء مبدأ أنه محرك ، وهو الجهة والحيثية التى بها هو محرك غير مبدأ أنه متحرك وهو الجهة والحيثية التى بها هو متحرك ، والمحرك ذاته هو متحرك ، وكل متحرك فبدأ أنه متحرك غير مبدأ أنه محرك بالذات . وكل ما كان مبدأ أنه محر . غير مبدأ أنه متحرك فإنه يحرك بغير ما به يتحرك ، فالمحركة ذاته يحرك ذاته بغير ما به يتحرك ، ولا شيء مما هو محرك ذاته بذاته فإنه يحرك ذاته بغير ما به يتحرك ، فالمحرك ذاته يحرك ذاته بغير ما به يتحرك . وكل ما يحرك ذاته بغير ما به يتحرك فالمحرك ذاته يحرك ذاته بغير ما به يتحرك ؛ وكل ما يحرك ذاته بغير ما به يتحرك فليس محركاً لذاته بذاته .

(٢٧٣) مسألة : هل يجوز أن يقال إن النفوس البشرية لم تزل كانت دأمة الوجود ، إذ كانت من حيث ذواتها هي مجردة عن المادة ، وإنما احتاجت إلى المادة والبدن لا لوجود ذواتها بل لتكامل ذواتها الذى يكون لها بعد ما لم يكن ؟

(٢٧٤) الجواب من خطه : قد بينا في «المباحثات الصديقية» أن الشخص لطبيعة النوع الواحد كيف يمكن أن يكون ، ومن هناك تبين أن النفوس البشرية لا تتكثر أشخاصها بالفعل ما لم تقع نسبة إلى عنصر ووضع ، ثم من المحال أن يكون شيء دائم يتوقف طلبه للكمال ، أو حركته إليه هذا التوقف كله — فينشد يُتنبه .

(٢٧٥) سُئِلَ عن قوله في كتاب «الشفاء» : إنا نشاهد الأرض لو بقيت دائماً ولم يعرض عارض لكان يوجد عن قوتها سكون دائم . فقال : السكون عدم وليس فعلاً ، وليس مما ينقسم إلا بالزمان ، وكذلك ليس ينقضى إلا بالزمان ، وذلك الزمان قد وُجِدَ عن قوة أخرى هي فاعلة الحركة ، فليس يصدر عن قوة الأرض بالسكون فعل ، ولا لو صدر فعل كان كونه غير متناه عن تلك القوة ، بل بسبب قوة أخرى بفعل الزمان الغير [٨٧ ب] المتناهي الذى به يكون السكون غير متناه لا بذاته .

(٢٧٦) سُئِلَ : كيف تدخل النفس في جملة علم الطبيعيات ، وكيف يُحمل عليها أنها كمال ؟ فقال : النفس من جهة ما هي محرّكة للبدن وفاعلة به — ينظر فيه الطبيعى ؛ وأما النظر

في جوهرها فالأولى أن ينظر فيه الإلهي . إلا أنه أريد أن يتكلم فيه في آخر الطبيعي كأنه خلوص ما إلى الإلهي ؛ وأما كونه كال جسم طبيعي فهو محمول على النفس النباتية والحيوانية على الإطلاق ، وعلى النفس الإنسانية من حيث هي نفس إنسان لا من حيث هي نفس ناطقة إنسانية كما يحمل المولود على الإنسان ، فإبه من لوازمه التي توجد في أول وجوده .

(٢٧٧) شرح الحال فيما أشير إليه من اطلاع حقيقة ذات الأول على العقل من حيث يجب لها الطلوع على كل مستعد قابل وجوباً من جهته ، فيكون إدراكه من حيث ينال عنه فقط من غير وجوب من ذات العقل ولا لئمة .

(٢٧٨) ولمَّ جل الجمهور مثل هذا الإدراك في التصورات والتصديقات ناقصة غير مكتملة ؟ الجواب من خطه : الحق الأول يطلع على النفوس من حيث يجب لها الإشراق به ، وذلك أن يطلع المالحد الأوسط ابتداءً من غير طلب ، ليس بالنتيجة مفردة .

(٢٧٩) سئل عما قيل في كتاب « الشفاء » والذي قال : إن المحرك غير متناهي القوة الغير الجسماني . الذي يحرك جسماً لا يخلو إما أن يفيد حركة ، وإما أن يفيد قوة بها يتحرك . فإن أفاد قوة ، فقد أفاد قوة غير متناهية للجسم ، فيلزمها أن تنقسم ويعرض ما ذكرتم ؛ وإن أفاد حركة فقط فهو قسر ، ولم يكن أيضاً للجسم قوة تحرك غير القوة المفارقة ؛ وهذا غير مستمر ؛ فإننا نعلم أن لكل جسم قوة تحركه حتى الأفلاك . الجواب بخطه : لم تُفد قوة غير متناهية ؛ وذلك لأنه عند المساعدة تكون تلك القوة مما لا يبقى بذاتها ، بل هي متعلقة بما يفيدها ، فلو لا ذلك لم يبق غير متناه فيفعل غير متناه . وأما على سبيل الحقيقة ، فإن الانفعال الذي يعرض لهذا الجسم في نفسه حتى يحرك هو تخيل بعد تخيل متصل يعرض عن ذلك المفارق فيتصل ثم تتصل معه الحركة ولا يكون شيئاً واحداً مستقراً .

(٢٨٠) سئل عن موضوع العلم الطبيعي : الجسم بما هو متحرك وساكن ، وقد ينظر الطبيعي في اللانهاية وسائر ما للجسم من جهة ماله كم — فقال : العلم الطبيعي ليس ينظر في اللانهاية من جهة ماله كم مطلقاً إلا على سبيل إدخال علم غريب ، بل ينظر فيه من جهة أن غير المتناهي هل يتحرك أو يسكن أو يزيد وينقص ، وكيف تقبل الأجسام القسمة المفرقة . وأما القول في أن الجسم لا يتركب مما لا يتجزأ ، وأنه لا يجوز أن يكون متناهيلاً من طريق الحركة والسكون - فليس بطبيعي ، فلذلك يتكلم في الثاني منها في كتاب « ما بعد الطبيعة » .

(٢٨١) مسألة: على أى وجه تصور النفوسُ المادية المقولات ؟ فإنه قد أُوجِب لها تصور تلك ، ولكن لامن حيث هي معقولة . — الجواب من خطه : كما تنبئ المادة المنسربة الماعى التى من شأنها أن تعقل ، ولكن غير مجردة لأنها تنبئها مخلوطة بالأشياء التى يُحتاج أن تُجَرَّد عنها حتى تنبئ للعقل ، فكذلك التخيل يقبلها وذلك من حيث هي معان ، لامن حيث هي معانٍ مجردة .

(٢٨٢) قال فى موضع : إن النارية فى المنى والأبدان ليست هي من القلة بحيث لا يمكنها التصفى ، فقيل عليه : إن قال قائل إنها لصغر أجزائها لا يمكنها التصفى ؟ فأجاب : صِغَر الأجزاء فيما ليس بمغمور من المانع الكبير ، لا يمنع التصفى . الدليل عليه أن المنى إذا لم يلتصقه الرِّجْمُ زالت [١٨٨] خُشورته وخرجت عنه القوة النارية والهوائية وبقى مائياً . إنما يحتبس الشيء لصغر أجزائه إذا كان الغامر أكثر منه فى القدر والقوة ؛ وليس فى المنى كذلك .

(٢٨٣) وسئل : لم لا يجوز أن يكون اجتماع الماء والأرض فى المنى على سبيل النشف ، وتعلق النار بهما كتعلقها بالحطب أو بالنورة ؟ فأجاب : النشف يكون لإخلاء الهواء للماء مكانه الذى وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البدل . وقد ذكر فى موضع آخر أن للأرضية والمائية جواراً فى الملازمة ليس لغيرهما لاتفاق الميل وتعلق النار بالحطب ، من كلام من لا يعرف أن النار تحدث من الحطب ثم تفارقه على الاتصال حدوداً وانفصالاً ، ولا تعلق هناك البتة . فليس هناك واجد بالعدد يلزم واحداً بالعدد ، بل هو كلامه الجارى على الاتصال يتحدد والنشف يجرى بين الماء والأرض على السبيل المذكور ، وليس فى المنى جوهران قطع لهما ميل واحد ، بل جواهر مختلفة الميول وكذلك فى التكوّن منه .

(٢٨٤) سُئِلَ فقيل : إن قال قائل إن الدليل على أنه ليس يحتاج المزاج إلى شيء حافظ أن جسد الميت تبقى الاستتصات مجتمعة فيه زماناً بعد مفارقة النفس وليس هناك حافظ ؛ فلو كان سببَ هذا الاجتماع النفس لوجب أن يتفرق عند الموت وليس كذلك ؟ فأجاب : الذى نقوله من أن جسد الميت يبقى منحصفاً مدةً — كلامٌ يحتاج فيه إلى تمييز ، وذلك لأن الحيوان فيه مزاج وهىة وقدّر من العناصر ما لم يستحل المزاج ومقادير العناصر وهىة الأصلية ، فإنه لا يموت ؛ فإذا مات بقى فيه لونٌ وشكلٌ ليسا مما لا ينحفظان إلا بالنفس ، ولا النفس قطع حافظ لها ، بل إن كان ولا بد فسببُ فاعلىٌ بعيدٌ يؤدى ضربٌ من حرركاته

إلى ذلك اللون والشكل كالبناء والبيت ، ثم يكون الحافظ لذلك سبباً طبيعياً آخر قد يوجد في الحيوان وغير الحيوان فينحفظ في الميت بحسب الحس مدة ما ، في مثلها يمكن أن تتحرك العناصر تمام حركات الافتراق ، وذلك لأن الجامع إذا خلى لم يحصل التفرق دفعة بل في مدة يمكن أن تتحرك فيها المخلوطات إلى الانفصال حركة سريعة إن كان العمر قليلاً ، أو بطيئة إن كان العمر كثيراً ، ويسبق إلى النقص فيها ما من شأنه أن يسبق ، ويتأخر ويبطئ ما من شأنه أن يبطئ . ولما كان البدن الحيواني مركباً من عناصر متضادة وموضوعاً عند الوسط ، كان المبادر إلى المفارقة هو الجوهر الهوائي والناري ، ويبقى الأرضي والمائي غير سريعين إلى الانفصال لايفارق الجهة ؛ وبالأرضية والمائية يمكن أن يحفظ الشكل لاسياً بحسب الحس ، وكذلك اللون . وإذا اختلطت الأرضية والمائية في قرب الوسط من العالم لم تفارق المائية إلا بالسر يتصعيد أو نحوه أو ينشف من غيره ، فلماذا يبقى جسد الميت أقرب إلى صورة محفوظة مدة في مثلها تتحرك النارية والهوائية إلى الانفصال ، ثم يبقى مدة أخرى أبعد من تلك الصورة تنصرف في مائة هواء العالم ونارته حتى يحلها أو ينسفها . ولما لم يجب أن يكون مع زوال الحافظ من غير زمان انفصال المجموع بل وجب أن يتوسط زمان فيه تنفصل أجزاء المجموع متحركة ، إذ كل حركة في زمان وكل افتراق بحركة ، — لم يجب أن يكون ثبات الميت زماناً قليلاً بحسب الحس دليلاً على أنه ينحفظ بلا حفاظ . على أنك إن حققت لآجده ، وقد فارق الحياة ، وهو في آن من الآت على ما كان في حال الحياة ، لافى اللون ولا في الشكل فضلاً عن غيره ، بل ذلك بحسب الحس . وأما في الحقيقة فلمه لا انحفاظ ، بل إمعان في التغير مستمر في جميع مدة [٨٨ ب] فارق فيها الحافظ أو في كل آن منه لا تجده كما كان حقيقة وإن كان حساً .

(٢٨٥) كلام في الإعادة : إذا كان الوقت ليس إلا عرضاً يؤقت به من يجوز الإعادة على كل عرض ، يجب أن يجوز أن يعاد الشيء الموجود في وقت ما ويماد الوقت فيكون الشيء والوقت واحداً بالمدد بينه ، فلا يكون هناك عود لأن المود يقتضى اثنتين الوقت بالمدد . فالموجود في وقت واحد غير عائد . وأما القائل منهم بالتفصيل : ويجوز ذلك في أشياء دون أشياء — فإنه مؤاخذ بأشياء يطول ذكرها . على أن الحق أن الفطر العقلية الصحيحة لا تحتاج أن تتجشم الاحتجاج في إبطال هذه المقالة فإن هذا التجشم مُضِلٌّ . وإن صريح العقل أن

العود إنما هو لثابت موجود إلى مثل حالة كان عليها ، وأنه حيث لا موجود ثابت الوجود في حال وأخرى مثلها فلا عود ، وأن ما عدم فإنما يحدث مثله لا هو ، حكما لا نشك فيه .

(٢٨٦) سئل : لم يجب أن يكون لكل نوع كالإنسان وسائر الحيوانات علة من خارج ؟ الجواب : الحديث فيه ما سمع وعلم أني أصور الجواب الحق فيه إلى وقت ؛ وأما على الظاهر فما هو معلول بنوعه فعملته من غير نوعه .

(٢٨٧) اعترض عليه في بعض مسأله قائل : إن المزاج يدرك في حال ما يستحيل . قال : يجب أن يتأمل ما الذي يدركه : أمزاج أم شيء غير المزاج ؟ فإن كان المدرك غير المزاج حتى يكون إنما يدرك المزاج شيئا^(١) غير المزاج فهو المطلوب ، وإن كان المدرك هو نفس المزاج فإما المزاج الذي يطل ، وإما المزاج الذي حدث . ومحال أن يكون ما بطل مدركا . والمزاج الذي حدث هو المزاج الذي وقع إليه الاستحالة ، واستحاله زمانية ، وإدراكه آت^٢ . فإذا نزع المزاج لا من حيث ما يستحيل ، بل من حيث وقعت إليه الاستحالة في زمان مضى ومن حيث حصل هو في آن أو في زمان حصولاً غير مستحيل ، فليس إنما يدرك من حيث يستحيل . والعجب من قوله لم قال إن المزاج المستحيل هو مزاج ذلك العضو فقله نظر أن المزاج إذا استحال بقى العضو مزاجه الأصلي والمزاج الطارئ . وهذا لا يمكن ، بل في حال الاستحالة يكون المزاج ما وقع إليه الاستحالة وإن أفرط .

(٢٨٨) وقوله : لست أفهم كيف يكون المزاج المستحيل مزاج ذلك العضو — قول عجيب ، كأنه قد شك في أن ذلك المزاج لذلك العضو ، وحسب أن المزاج الطبيعي يوجد مع المستحيل حتى يكون أحدهما مزاج العضو والآخر مزاج غيره ؛ بل يجب أن نعلم أن المزاج دائماً واحد : إما طبيعي ، وإما مستحيل ؛ وأنه إن كان مزاج هو الذي يدرك فهو المزاج المستحيل ويدرك نفسه فيكون في حال المزاج الطبيعي لا مدرك البتة ، لأنه لا يدرك ذاته ولا يبق عند المزاج القريب حتى يدركه ، إنما المدرك والمدرك هو المستحيل قطع ، ثم يلزم بعد ذلك ما يلزم مما شرح .

(٢٨٩) فصل . من كلامه بخطه : سئل : ما البرهان على أن القوى الشوقية والإجماعية جسمانية ؟ فأجاب : الإجماعية الوهمية هي القوة التي يتأدى إليها أثر الجزئي فيحركها إلى

التحريك بأن تنفعل عن الجزئي - وهذا للجسماني . ويدخل في هذا الشهوانية ، فإنها يتأدى إليها طم أو راحة أو خيال منها فينفع إلى الطلب . وأما إن كانت إجماعية عقلية إنما يكون مبدأ للحركة والإجماع مبدأً لا قريباً ، ويحرك من جهة الرأي الكلي - فذلك شيء آخر .

(٢٩٠) البيان الحقيقي لكون الأول مبدأ للوجود وللجوهر : فإن الأوائل إنما ينو أن مبدأ للحركة فقط . الجواب بنحطه : بل اقدنرضوا لبيان كونه مبدأ للحركة تعرضاً وانحماً وبالفضل ، وتعرضوا للآخر تعرضاً كالتعرض وكالشيء بالقوة . ثم إنما هو مبدأ للوجود [١٨٩] كله ، بل للوجود الممكن ، فإن عنى بالجوهر ما له ماهية وجودها لا في موضوع لزم أن يكون الوجود من لوازمها الغير المقتومة ولا يكون من لوازم نللهية لأن العلة الموجودة هي التي تقتضى العلول الحاصل ولا تكون قبل الوجود موجودة . ولهذا بسط يندرج في هذه الإشارة . فينبى أن يكون من لواحقها الخارجة . وإن كان مركبا من هيولى وصورة وقابلا للقسمة فقد تجافى عنه الوجوب بالذات ، إذ وجوبه بالغير .

(٢٩١) هل تعقل العقول ذواتها أولاً ثم ما يلزمها من وجود مبادئها ، أو إنما تعقل أولاً مبادئها ثم من مبادئها ذواتها ؟ وبالجملة ، ما الذى يجب أن يقال فى إدراك العقل لما فوقه ؟ الجواب من خطه : تعقل أولاً ماهياتها موجودة وتتوصل إلى المبادئ من وجودها ، ثم تعطف فتعقل ذاتها جزءاً من معقول أنها وجدت من الأول . والشيء قد يعقل مرتين : مرة مفرداً ، ومرة باعتبار مقارنة من حيث المقارنة .

(٢٩٢) سئل : قيل إن واجب الوجود فى إدراكه لذاته له ذاته ، ومعنى ذلك أن شئاً من الأشياء لا يتعين وجوده إلا بلوازم وأعراض ، فهذا المتعين الوجود يحصل لتلك الحقيقة : هل هناك اثنيية ، أم لا ؟ الجواب : إنما يتعين وجود الشخص بلوازمه وأعراضه إذا كانت حقيقته نوعية بمقتضى الشركة فيها بوجه من الاحتمال ؛ وأما الحقيقة التى لذاتها لا تحتل الشركة فلا تنفرد فى التعين إلى اللوازم والأعراض ، وإن كانت له لوازم

(٢٩٣) سئل : لم لا يجوز أن تكون الصورة الحاصلة فى المدرك غير صورة المدرك أو استعالة وتغير يعرض فى العقل يؤدى إلى إدراك الصورة ، لسكنها مؤدية إلى إدراكها كالشمس التى يكون ما يقع عليها من الأجسام بألوان مختلفة وليس لها لون ؟ الجواب : من الجائز هذا ، فإنه يعرض للعقل تصورات وأشياء كالاستحالة إلى أن يحصل له معنى المعقول . فإذا

حصل له معنى العقول فذلك حقيقة العقول ، وحقيقة المقول ماهيته ؛ فهناك هو مدرك للمقول .
 (٢٩٤) ما حقيقة العقل وماهية في ذاته التي يلزمها أن تكون عاقلا ومعتقلا ؟ فإنه لا بد من حقيقة بسيطة غير كونها عقلا ، ثم يقبها أن يكون عقلا وعاقلا ومعتقلا . ويُبين ذلك بأن قيل : وذلك أن العقل : إما أن يُعنى به جوهر الذات الذي من شأنه أن يعقل فيكون في ذاته عقلا ، وبالقياس إلى ما يحصل له زيادة على ذاته عاقلاً ؛ وإما أن يعنى به نفس نسبة هذه الذات إلى ما عقل ؛ وإما أن يعنى به قوة هذه الذات واستعدادها . الجواب من خطه : أما كونها عاقلة لنفسها فأمر دائم يكون به الشيء في نفسه عقلا بالفعل ومعتقلا بالفعل وكونه عقلا أنه مبدأ مجرد تُتصور فيه ماهيات مجردة ، وكونه عقلا بالفعل هو أن مجرداً ما — لا يباينه ؛ فإن كان ذلك المجرد ذاته ، كان مفهوم أنه عقل مفهوم وأنه عاقل لذاته ، ومفهوم أنه معتقل ، وبهذا نشر بذواتنا وتعقلها نوعاً من العقل مخلوطاً أو لآخلاً عقلياً ، ثم تنتقل إلى غطٍ آخر من عقل ماهيته لذواتنا عامة باعتبار ما ، ذلك الاعتبار أيضاً صورة عقلية ، وهو تخصيص النظر . فاهية العقل الجوهرى من حيث هو عقل أنه موجود لا في موضوع مجرد عن الوضع والحركة ، ولست أعنى بالموجود الموجود بالفعل ، بل الشيء الذى من شأنه أن يكون وجوده لا في موضوع ، فقد علم أن الجوهر بهذا يكون جوهرًا حيث علم . فالشيء البسيط المجرد عن الوضع والحركة القائم لا في موضوع هو العقل في نفسه من حيث هو عقل . ولله في نفسه ماهية وقوة ما بها جوهرية وبهذا عقلية . ولولا أن عقلية لازم حسر وجود عقول كبيرة ، بل العقول [٨٨٩] ماهياتها الذاتية ، لعلها أن تكون قوى ما مفارقة ، لها أفعال بوجه ، وتكون عقولاً لأنها مجردة . وأما العقول باشتراك الاسم فهي أحوال للنفس كالعقل الميولاني والعقل بالملكة وليست قوى قائمة بذواتها .

(٢٩٥) مسألة : لم يجب أن يتوسط بين الأول وبين الموجودات تعقلها لما حتى يجب بتعقلها ؟ ولم لا تكن ذاته في صدور الأشياء عنه ، كما كفت في كونها ممكنة عنه ؟ وما تأثير الثقل في الوسط ، لاسيما وقد علم ما أمكن وجوده عن الأول فيجب أن يوجد عنه لا يُنتظر به شيء آخر ؟ الجواب من خطه : إذا صح أن للأول صفات لازمة لذاته ، وصح أنه مبدأ الموجودات الخارجة عنه ، وصح أنه لا يلزمه في بساطته إلا واحد — فن الواجب أن يكون أحد اللازمين قبل الآخر ، وليس بمسئم أن كل ما أمكن وجوده عن الأول فيجب

أن يوجد بلا انتظار شيء آخر ، بل ما أمكن وجوده عن ذاته بلا واسطة ، وهي صفات ذاته التي لما كانت غير ميبانة لذاته كانت معقولات بالفعل .

(٢٩٦) إذا كانت الصورة هذه ووجب عقله لذاته ولكونه مبدأ في هويته للأشياء ، وكون الأشياء الممكنة متعلقة به ، وهذا معقوله ، وكونه عقلا لها صفة له كان كونه عقلا نفسه من شأنها أن يكون علة لشيء آخر به يصير مبدأ بالفعل له .

(٢٩٧) مسألة : قيل إن أول اثنيينة في المبدع أن له في ذات الإمكان ، ومن جانب الحق الأول الوجوب ، ومن هذين تأتلف هويته موجودة . فإن كان الأمر على هذا ، فإن حقيقة ذاته التي يلزمها الإمكان والوجوب . سواء كان تلك الذات عقلا أو حقيقة يلزمها أن تكون عقلا فيلزم لامحالة التثليث . الجواب بخطه : الإمكان من لوازم الماهية تقتضيها الماهية كما تقتضي الماهية أشياء كثيرة مثل ما يقتضي الثلث كون زواياه مساوية لثلاثتين ، وكما تقتضي الماهية أجزاءها ؛ فإذا وجدت الماهية التي لا يسبقها إمكانها وجد لها ذلك الإمكان من حيث هو موجود لا من حيث هو مقتضى الماهية ؛ والشيء من حيث هو موجود غيره من حيث هو مقتضى الماهية . فأما إن كان إمكانها سبقها موجودا لماهيتها ، فلا . وهذا سر . ويكاد أن يكون لما تسبقه ماهيته إمكانان . وأعنى بقولي : « الوجود في الأعيان » ليس الوجود الذي يمتحالي الماهية : عينا ومعقولا ، فذلك الوجود لازم دائما للماهية أيضا ، وليس كونها شيئا وماهية هي كونها ذلك الوجود . ويعلم ذلك لاختلاف المفهومين ، وأن أحدهما موضوع للآخر .

(٢٩٨) كيف يكون الإمكان من لوازم الماهيات ، وهل يدخل ذلك في الإبداع أم لا يدخل فيه ، فيكون شيئا بعد الأول غير منسوب إلى الإبداع ؟ الجواب عن خطه : اعتبار أنها ممكنة غير اعتبار أن إمكانها موجود عينا ، كما أن اعتبار أن الثلث مساوية زواياه لثلاثتين غير اعتبار أن ذلك حاصل مع عدم الثلث ، بل هذا مقتضى الماهية ، وهو غير الموجود بالفعل للماهية ؛ كما أن الماهية غير الموجود بالفعل ماهية في الأعيان مفهوماً ولزوماً . (٢٩٩) سُئِلَ عن الفرق بين الوجود وبين الواجبية ، فقال : الوجود لا يقتضي امتناع مقارنة جواز العدم .

(٢٩٠) وسُئِلَ عن نسبة الوجوب إلى الإمكان ، فقال : نسبة تمام إلى نقص .

(٣٠١) سُئِلَ : لم صار بعض القوى يدرك ، وبعضها لا يدرك ؟ فأجاب : هذا شيء .

لست أحصله بمد ، والنزى أظنه هو أن الإدراك هو تحصيل ما لصورة الشيء ، وحقيقته على نحو من جزئيته أو كليته [١٩٠] . على أنه لما خلا المدرك لنفسه عن شيء له إضافة ما إلى ما ينتزع عنه أو يلقى عليه ، وإذا كانت القوة هي المبدأ الأول ، للجسم أو لتفسير الجسم ، به يصير قابلا حافظا لمثل هذه الصورة ، لا بالعرض كالفاعل بوجه ما ، ويكون بحيث لولا هو لما كان الشيء بهذه الصفة ، وإن عدم سائر لواحق الشيء فهو الذي ينتقل أو عنه تلك الحقيقة ، فهو القوة التي بها يدرك ؛ والمدرك لذاته هو أولى بأن تكون له هذه الصفة من نفسه لا بالعرض ، وذلك إذا لم يكن وجوده لتيره .

(٣٠٢) سئل البيان على أن الإدراك هو حصول صورة المدرك في المدرك ، فأجاب : كل ما لم يمثل لي معنى حقيقته ، فلست أدركه . وذلك التمثيل إما في نفس الوجود ، وإما في أنا . ولو كان في نفس الوجود لسكان كل موجود قد تمثله ، وكل معدوم فلا أدركه ولا أتصوره ، والثالثان محالان ، فبقي أنه تمثّل المعنى في وتمثّل حقيقة في .

(٣٠٣) مسألة : حكم بأن مبدأ الأشياء لما كان باقياً بذاته وحقاً بذاته صارت الأشياء كلها نازعة : إما بالاختيار ، وإما بالإرادة ، وإما بالطباع — إلى حب البقاء وطلبه بالشخص أو النوع ؛ فلم وجب ذلك ؟ الجواب من خطه : يُسئل عن مثل هذه الأشياء أفلاطُن ، وأما أنا فأرى أن الأول فليس للماهيات صفاته الشريفة من الوجود والوحدة والثبات والبقاء ؛ وكل ما له شعور فهو ينفر بالطبع عن أصدادها ، لأن الأول وصفاته معشوقان بالطبع لا بالهلة والسبب . ولكل مما يدرك منها معشوق : فالأول لمن يناله بشعوره وهو بعض الأشياء والصفات لمن ينالها بشعوره ، وهو أيضا بعض من الأشياء أكثر عدداً من الأول ، وربما كان عدة شاعرين مختلفين بصفات مختلفة ، فاختلف عشقها وطلبها ، فتنازعت كالشهوة والنضب ، وربما كان الأضعف نيلا الأقوى فعلا لما هو بخلافه عن طلبه كهاتين والعقل . وأما مالا شعور له فقد حصلت العناية الأولية طبيعية منساقة إلى حفظ ما ينال من ذلك ، واستعادته إن فات لفضل الرحمة الواسعة حتى يكاد مالا شعوره يشبه ماله شعور ، كما يكاد من ذوات الشعور مالا عقل له يشبه ماله عقل .

(٣٠٤) وسئل : لم لا يجوز أن يكون العرض المهيء للمادة لقبول الصورة نفساً ؟

الجواب : هذا يجوز ، ولكن يكون مهيئاً لقبول غير الصورة المقومة ، لأن النفس النوعية إذا أتحدت بالهيوولي تمّ النوع .

(٣٠٥) سئل : ما البرهان على أننا قد نشعر بذواتنا شعوراً عقلياً ، لا بألة جسمانية أو قوة وهية ؟ فأجاب : البرهان عليه أننا يمكننا تجريد المعنى الكلى من ذواتنا وتعقله . وأيضاً إن كانت تلك الآلة الجسمانية فيها قوام حقيقة ذواتنا وجب أن لا نشعر بذواتنا البتة إلا مخلوطة . وإن لم تكن ، وجب أن يكون لتلك تأذٍ آخر إلى ذواتنا ، فتكرر ذواتنا في ذواتنا . وأما إدراك الحيوان لذاته إن كان هناك شعوراً بذاته ، وهو الصحيح ، فبالوهم في مفر القوة الإدراكية الناطقة التي لها ، — مخلوطاً غير ممكن التفصيل والتجريد . والوهم غير النفس الحيوانية الشاعرة الأولى ، فإن الوهم لا يتوهم ذاته ولا يشته ولا يشعر به .

(٣٠٦) سئل : إن كان الشخص للهوى الجسمانية للمادة التي تعين وجودها فيها ، فكيف تُعَيَّنُ المادة وجود قوة مفارقة ، وكيف تُشَخَّصُها ؟ الجواب : المادة وحدها لا تكفي في تشخيصها ما لم يتعلق بها الوضع ، وما اختص بوضع ما : إما بذاته أو بسلامة لذاته ، فقد تشخص وامتنع وقوع الشركة فيه في آن واحد ، وامتنع أن يكون مثله آخر يشاركه في ذلك الوضع الواحد وأحواله ويشاركه في ماهية ثم يكون غيره .

(٣٠٧) بيان^(١) ما [٩٠ب] ذكره أرسطاطاليس أن الأول إن كان يعقل غيره كان ذلك متعباً له ، وبيان من أنه لا يُبصر بعض الأشياء فهو خير من أن يُبصر . الجواب من خطه : يريد بهذا ، إن كان يعقل غيره على سبيل انتقال من معقول إلى معقول ، فهو أمر غير ذاتي له ، بل على سبيل الانتقال بأمر خارج . والفصل الآخر لعله يعنى به الجزئيات من حيث هي جزئية ، ويكون متعقلها متجدد الحال إذا عقلها من حيث هي جزئية ؛ وإدراك أمثال هذه الأشياء أخص من لا إدراكها ، فإنه ليس الشرف للإدراك من حيث هو إدراك كما في البصر والعقل . التعب ألم أثاره حركة غير طبيعية ، والألم إدراك لأمر غير مناسب للطبيعة ، والانفعال غير مناسب لطبيعة الواجب الوجود .

(١) راجع قبل من ٩ من ١٥ — من ١٨ من ٢٠ من ٦ — من ١١ من ٣٠ من ٢٣ — من ٢١ من ٢١ (رد ابن سينا على أرسطو في هنا) .

(٣٠٨) سئل البرهان على أن الشخص يكون بعرض لازم ، فقال : لما لم يتشخص الشخص بماهية القوة ، فيجب أن يتشخص بعرض ؛ وليس بعرض يلزم ماهيته ، لأنه مشترك فيه ؛ فبقي أن يكون بعرض يطرأ من خارج ، وليس مما يتبدل ؛ فإن العلة للمبينة لا تبطل ويبقى المعلوم المعين ، فيجب أن يكون لاحقاً لازماً به هو هذا الشخص .

(٣٠٩) مسألة : وجوب عقل الأول لذاته ثم للأشياء من ذاته . من خطه : لأن من صفات ذاته أنه مبدأ وقوة ، وذلك يُنقل بالقياس إلى غيره لا من حيث هو موجود بل من حيث هو لماهية ؛ ويعرض لها أن يكون جزء صفة لأنها جزء عقل . سئل : ما يُدّرنا أن ذواتنا لا تتغير من حيث هي لها خواصها التي لا تشارك فيها لأن مزاجاً تغير ؟ الجواب : كثيراً ما نرى المريض إذا لم يشمله مرضٌ بانصباب نفسه إلى مرضه لم يتفعل من حيث يعقل انفعال التغيير ، بل على انفعال الأعراض ؛ وكثيراً ما نرى بالخلاف .

(٣١٠) البرهان على أن النفوس الإنسانية باقية من جهة ، ثابتة مع تغير أحوال المادة وأمرجتها . الجواب : الغالب على ظنّي أن زوال المانع وحده إنما يجي لقبول ما يؤثر فيه تغير المزاج في حياته وماهيته . وإن كانت منسوبة الاستحقاق إلى مزاج فليس يتكيف بعدها بتكيف المزاج على المناسبة ، فليس زوال المانع وحده يكفي في التهيئة لقبوله ، بل تهيئة وجود عينه غير مقبولة . ثم سئل عن بيان ما ذكره فقال : معنى قولي المناسبة أن ما تعلق وجوده بفساد فهو عرضة للفساد ، وما تعلق وجوده بتغير فهو عرضة للتغير على مناسبة ما يتعلق به وجوده . ثم كملّ ذواتنا لا تتغير من حيث هي لها خواصها التي لا يشارك فيها لأن مزاجاً تغير .

(٣١١) سئل : إن قال فائل : بمض الأمزجة أوفق لبعض القوى ، فإن مزاج المشايخ أوفق للقوة العقلية ، فهذا أقوى هذه القوة فيهم . الجواب : مزاج المشايخ إما برد ويس ، وإما ضعف . وكل واحد منهما يوجد قبل الشيب ولا يوجد لصاحبه مزية استعداد . وأيضاً فليس كلُّ شيخ هو أقوى من الشاب ، وليس استعمال البيان مقصوراً على أن الغالب في المشايخ حكم ، بل على أنه لو كانت القوة العقلية قوة بدنية وقائمة في البدن ، لكان لا يضعف البدن إلا ويضعف ؛ وقد تجد واحداً ليس كذلك ؛ فالقَدَّة مسلوب . على أن ضعف البنية ليس يكون ملائماً لما يقوم بالبنية ، إنما يلائم لعلّة لما لا يقوم بالبنية .

(٣١٢) سئل: لم يلزم إذا لم تكن حركة الفلك طبيعية أن تكون إرادة؟ فأجاب: لأنه إما أن تصدر عن قصد وإرادة، وإما أن لا تصدر عنها، فتصدر عن جوهر الذات وصورته أو عن أمر من خارج.

(٣١٣) فصل من كلامه: الإرادة الجزئية عن تخيل جزئي عن مشاهدة بحال جزئية، وربما كانت إرادة متقدمة، إذا انضم إليها التخيل مع المشاهدة أوجبت إرادة أخرى، كن **يَحْجُجُ** فيبلغ [١٩١] بغداد ثم يريد من بغداد الكوفة. وربما كانت مبتدأة لا عن إرادة متقدمة كن هوسا كن هادي فينبعث له تخيل غرض أو تذكر أو فكري فينبعث منه إرادة.

(٣١٤) سئل: الصورة الحاصلة في الخيال والحس المشترك كسواد أو يياض ربما تبقى زمانا فيها؛ فهل يتبع ذلك تغير مزاجيهما أم لا، وكيف لا يتغير مزاجيهما، ولا يكاد يوجد يياض أو سواد لشيء ما إلا بعد تغير مزاجه؟

(٣١٥) فأجاب: السواد والياض والألوان التي ليست على سبيل النقل بل على سبيل كيفية من جوهر الشيء، فإنما تتبع مزاجاً ما، وما لم يتغير المزاج بسبب داخلي أو خارجي فإيه لا يتغير؛ وأما التي على سبيل النقل من خارج بتوسط المُسْتَف أو نقل الروح من الحاسة إلى الخيال فليس بينه وبين المزاج في أن يحدث سبب، بل لعل الدوام يحدث في المزاج تغيراً ويكون له أثر كدوام رؤية السود والبيض أيضاً.

(٣١٦) فصل من كلامه: ليس شخص البتة علة لشخص، بل علة لتحريك المادة وإصلاحها مادامت المادة تتحرك وتأخذ في الإصلاح. فإذا استقرت، كان سبب الوقوف على الإصلاح وسبب الصورة الشخصية غير الشخص الأول: إما في شيء راسخ في طبيعة الشخص، وإما شيء من خارج.

(٣١٧) فصل: البصر ينقل عن الألوان بنقل الشماع، والشماع من شأنه أن يحمل المقابل القابل بكيفية اللون المقابل.

(٣١٨) سئل: البياض موجود في الجسم، فلم لا يجوز أن يحصل في قوة جسمانية إذا عقل؟ وهل المعقول منه إلا البياضية؟ وهل الموجود في الجسم إلا البياض؟ فما معنى التجريد؟ ولم منع أن يكون المعقول من البياض يحمل جسماً؟ — الجواب: <ال> معنى المعقول من البياضية هو الذي من شأنه أن يقال على كل بياض، وهو مجرد بالفعل عن اللواحق.

(٣١٩) شرح الحال في الفصل الذي يذكر فيه أن كل ماهية من ماهيات الأشياء إنما تستطيع أن تلبس الوجود وكاله على قدر احتماله في ذاته وعلى درجاتها ، وأن ذلك ليس بسبب التقييد ، فذلك تقع العاهات والأمراض ، بل لما يلزم من ضرورة المادة التي لا تقبل الصورة على كمالها الأول والثاني .

(٣٢٠) سئل البرهان على أن القوة لا يجوز أن تخالط وتفارق . فأجاب : لأنها إن خالطت ، جاز عليها القسمة وجاز على البعض ما يجوز على الكل : فإن فارقت متفرقين وفارقت الجملة غير مقسومة ، كانا سواء ولم يكونا ، فليتأمل . وأيضاً الخالط إن كان هو المفارق بالشخص ، فما به يتشخص في الخالين موجوداً . فهو بعد المفارقة ذو وضع ؛ وإن كان غيره بالشخص ، فذلك غير ممنوع بعد أن لا يتفق في النوع ، فإن الجائز على شخصي نوع واحد واحد .

(٣٢١) استكشف الحال منه فيما ذكره في جملة مسألة تنامي الجسم ، فقال : إن الأمور التي تحدث بعد ما لم تكن يكون لها أول من جمتين : أحدهما أول الزمان وطرفه ، والآخر أول زمان يكون ذلك الشيء فيه موجوداً ؛ وربما اختلفا ، وربما اتفقا . فما كان من الأشياء ليس يقدره الزمان بالذات كالحركة وما ينسب إليها ، ولا بالمرض كالسكون ، فلا يكون طرف زمان حدوته أول حال يوجد فيه ، بل لا يوجد له أول حال يوجد فيه لا تقسم زمانه أو مقدار مسافته مثلاً إلى غير النهاية ، ولذلك قال أرسطو في سادسة «السماع الطبيعي» إنه ليس للحركة أول ما هو حركة ، ولا للسكون ، ولا للتوقف . وأما الأشياء [٩١ ب] التي لا تحتاج إلى زمان فقد توجد في طرف زمانها مثل ماسة تحدث وتبقى ماسة ، ومثل لا حركة تحدث في الشيء بعد الحركة ؛ فإن الحركة إذا انتهت وانتهى زمانها إلى طرفه الذي هو الآن كان لا حركة موجوداً في ذلك الآن ، ولم يكن السكون موجوداً لأن السكون مشروط فيه الزمان . فإذا كان خط موازيا لخط ثم زال عن الموازية كان للزوال طرف هو ابتداء زمان الزوال ؛ وليس فيه الزوال لأن الزوال حركة ، وذلك الطرف آخر إن كان فيه موازيا ثم لا يوجد للزوال أول زوال ، لأن الزوال منقسم إلى غير النهاية بسبب كمية زوالته وبسبب زمانه ، لكن ذلك الآن الذي هو الطرف لا يخلو من زوال ، ومن غير زوال ضرورة ، فيكون صحيحاً أن لا زوال موجود فيه ، فلا يخلو ذلك الآن الطرف من أحد طرفي النقيض وما يجري مجراه .

(٣٢٢) وفي مسألة أخرى فرض فيها خطأ مستقيماً غير مثناه خارج دائرة ونصف قطر الدائرة متحركاً، فقال: إن زمان الدورة الواحدة منه ينقسم إلى زمانين: أحدهما يكون فيه طرف نصف القطر الذي لا يلي المركز غير محاذ البتة لشيء من ذلك الخط فلا يلقاه البتة، وفي الزمان الآخر يكون مقاطعاً له دائماً ملائياً، وبين الزمانين فصل مشترك، فلا يخلو في ذلك الفصل المشترك: إما أن يكون مقاطعاً أو غير مقاطع كما كان في مسألة الموازاة أيضاً: لا يخلو إما أن يكون زائلاً أو غير زائل؛ وكان هناك لا يمكن أن يكون زائلاً، وبقي القسم الآخر. وههنا لا يمكن أن يكون غير مقاطع، لأنه إذا فرض فيه غير مقاطع كان مبيناً يحتاج إلى حركة إلى القاطعة أو الملاقاة أو المحاذاة أو ما شئت قله. وكل حركة، وخصوصاً مثل هذه، فهي في زمان. فإذا قد بقي لا يتبهاً للمباينة زمان، وفرضنا الخط قد وافى نهاية زمان المباينة، هذا خلف. فإذاً القسم الذي لا يمكن أن يكون موجوداً في الطرف المشترك بين الزمانين هو المباينة. فالذي هو في قوة قبضه، وهو المحاذاة أو الملاقاة، موجود في ذلك الطرف، ولأن المحاذاة والملاقاة ليست من الأمور المتعلقة بالزمان فيجوز أن يوجد في جميع زمان ما وفي طرفه أيضاً ليس كالحركة والزوال الذي يكون له وجود في جميع زمان ما، ولا يكون له وجود في طرفه. بلى! انتقال الملاقاة ليس له أول ما يكون انتقال ملاقاة، بل له طرف فيه أول الملاقاة؛ والمباينة ليس لها أول ما يكون مباينة. وأما الملاقاة فلها أول ما يكون ملاقاة، وذلك لأن المباينة وانتقال الملاقاة زوالان، فينقسم إذن زمان الدورة إلى زمانين: أحدهما زمان المباينة، وطرفها زمان خلاف المباينة وهو الملاقاة في هذا الوضع. فإن كل متحرك يتحرك من شيء إلى شيء، ويكون في آي طرف زمانه ملائياً للطرفين. وأما الزمان الثاني فهو زمان انتقال الملاقاة، فطرفاه الملاقاة. وبالجملة، فإن في كل واحد من الزمانين يتحرك من شيء إلى شيء، وليس ذلك الشيء إلا حيث يقع عليه أول فقدان ما بطل: إما المباينة بالملاقاة، وإما الانتقال على الملاقاة من غير الانتقال على الملاقاة: وليس هو المباينة، فإن المباينة لا تقع في طرف زمان. فهو إذن الملاقاة، فإذاً يكون ملاقاة، ثم انتقال ملاقاة، ثم ملاقاة بلا انتقال تكون طرف المباينة كما كانت الموازاة طرفاً لزوال الموازاة وانحلال الحركة.

(٣٢٣) اعترض عليه بشيء فآله وهه، أن كل صورة متعلقة بالمادة فبواسطة مزاج، ولا يجوز أن تنبى الصورة مع سدل المزاج، فقبل: إنه يظن أنه لا يمتنع أن تبقى صورة واحدة

مع عدة أمرجة ، وإن كانت مختلفة في الأشخاص — قال : محالٌ أن يتعلق اللؤلؤ الشخصي بلة شخصية و يبقى مع بطلانها مع شخص آخر ؛ على أن [١٩٢] أشخاص الأمرجة التي تشد وتضعف ليست أشخاص نوع واحد ، بل كلما تغيرت الكيفية إلى شدة أضعف فقد حصل نوع آخر ، وإذا كان وجود العلة سابقاً لوجود اللؤلؤ ، ووجود اللؤلؤ تالٍ متأخر ، فمن المحال أن يوجد والعلة بطلت .

(٣٢٤) سئل : إن المزاج هو جزء الصلة القابلية أو ما يصير به العلة علةً ، فما الذي يمنع أن تنوب عن ذلك المزاج عدة أمرجة ؟ ولم لا يجوز أن تكون عدة أمرجة موجبة لأن تكون المادة قابلة لهيئة واحدة — على أنه يجب أن يحقق أن كل تغير في المزاج هو نوع على حدة ؟ فأجاب : الشيء الشخصي لا يتخلو إما أن يتعلق بالشيء الشخصي الذي هو علة ، أو لا يتعلق به . فإن لم يتعلق به ، فليس هو بعلة ، وإن تعلق به فن شرطه وجوده . وأيضاً فإن جزء العلة وإن لم يجعل وحده علة ، فإذا قُدم هو ، فقدت الجملة التي هي العلة وهو جزؤها . فإن الجزء أقدم من الكل . ثم إن كان هذا الخط وهو أ ب : آ ب ، وطرفاه بياض هو آ ، وسواد هو ب إذا نزل إلى ج ولم يتغير نوعه — ومثل ذلك البعد ليكن إلى د ، فإذا نزل إلى د لم يتغير أيضاً نوع ج ؛ لكن نوع ج هو نوع آ ، فلم يتغير نوع آ . وكذلك لينزل على ذلك النمط فيبلغ إلى ب ولم يتغير نوعه . على أن الكيفية تبطل لا محالة عند التغير وتبقى كصفة أخرى إما أن تكون مثلها في النوع وتخالفها لا محالة بشيء . وإلا فلم يتغير بحسب المشابهة ، بل تكون الأحوال متشابهة . وإن كانت الكيفية الأخرى تخالفها : فإما بمعنى فصل ، وإما بمعنى عرضي ، فيكون قد قارن تلك الكيفية عارض كان يجوز أن يقارن الأول ، وهو محال في كفيته ، وإنما يقبر بمقارنة ما ليس هو فيكون السواد المتغير لم يتغير في سواديته ، بل في عارض لا يجعل نفس السواد متغيراً . وهذا لا يمنه . فإن كان يحمل نفس السواد متبدلاً فهو إذن في الفصل .

(٣٢٥) سئل : إذا لم تكن الهيولى بذاتها متحيزة ولم تكن الصورة بذاتها متحيزة ، لم لا ينفك التحيز عن وجود الهيولى ؟ فأجاب : الهيولى يلزمها التحيز ضرورة في طباعها عند الوجود بعد لازم آخر لها من غيرها لا سقاً لها ، فنحن نأمن أنها لو صح لها وجود خارجاً عن اللواحق من الغير لكان يجب لها محال ، وهو أن توجد غير متحيزة .

(٣٢٦) سئل : لم يُرَشِّحَ صَفَّعَتْ قُوَّتُهُ الخيالية في الشيوخوخة ، ولا فكرته ؟ فأجاب : كل شيخ فإنَّ تخيُّله وتفكره أضعف في نفسه وربما كان أقوى بقهر القوة النطقية .

(٣٢٧) سئل : لمَ إذا تَخَيَّلَ الشَّمْسُ يمنع تخيلها عن تخيل ما هو أضعف منها ؟ فأجاب : إذا استوى منه تخيل الشمس شمسا ، ليس تخيل مضىء ضعيف يشبه الشمس ، فإنه يضعف معه عن تخيل ما هو أضعف ؛ وهذا يستبين لك في المنام إذا تخيلت الشمس فتعرض مثل ما في اليقظة ، لسكنك قد تتخيل الشمس في اليقظة تخيلا غير صحيح ، لأنه ليس كل تخيل مستقصى كالحس .

(٣٢٨) مسألة : من أين وقع اختلافات المفارقات في ذواتها ودرجاتها وكالاتها حتى انتهى إلى النفس الإنسانية التي لا كمال لها بالفعل ؟ وهل يحتاج بعد كون الذات مفارقة للمادة إلى شيء آخر به تصير عاقلة أو معقولة ؟ الجواب من خطه : الأمور المفارقة قووى وماهيات مختلفة تصدر عنها أفعال مختلفة ، وتشارك في أنها مجردة عن المادة ولواحقها المانمة عن أن يكون الشيء معقولا . وكما عُلِمَ في مواضع أخرى : اشترك القوى والماهيات بل الجواهر والأعراض في أمور لازمة وعارضة وكذلك القوى [٩٢ ب] والأحوال الغير للمفارقة هي ماهيات مختلفة قد يصدر عنها أفعال مختلفة وتشارك في أنها غير مجردة عن المادة ، ولواحقها أيضا نتبع الماهيات ؛ والاختلاف قد يقع لماهية الأشياء المختلفة ، وقد يقع لأسباب خارجة فيكون في الواحق لا في الماهية . وإنما يُسأل : من أين وقع الاختلاف في الأشياء التي تنفق في الماهية الخاصة أو المشتركة فيطلب علل اختلافها ؟ وأما الأشياء المختلفة في ذواتها لذواتها المتفقة في لوازمها وتوابعها فلا يُسأل عن علل اختلافها ، لا سيما إذا لم تكن مركبة من أجناس وفصول فتكون أجناسها طبيعة متفقة عَرَضَ لها بالفصول اختلاف ، فتطلب فصولها ، ولا تطلب عللَ لحوق الفصول لطبيعتها المشتركة ، لأن الأجناس توابع الفصول جاءت للفصول ، كما أن اللوازم توابع الماهيات . وإنما يُسأل عن اختلاف يقع بعد الاتفاق ، وهذه الاختلافات جاءت قبل الاتفاق فتبعتها طبائع اللوازم التي انفقت فيها .

(٣٢٩) مسألة : كيف يصح أن تحصل للنفس معلومات غير متناهية لها ترتيب لاحالة ، فإنها متأدية عن أسباب بعد أسباب على ترتيب ، لا سيما وقد حكم في بعض المواضع أنه ليس للواحد البسيط نسبة إلى كثرة بوجه من الوجوه يكون معالا ترتيب فيه ، بل إنما

تعقل الماهية الثانية بسبب أنها تلزم الماهية الأولى؛ وأما من حيث لا تلازم فيها فلا تُعقل تقاريق متكررة لا يُنظم منها نظام واحد؟ الجواب من خطه: الحق أنه لا تعقل تقاريق مختلفة التعقل الحقيقي الأولى بالنسبة إلى واحد، وعلى نظم يرفعه إليه. ثم يجوز أن يكون نظامان أو ثلاثة يُرتفع إليه باختلاف وقوع النسبة بين أجزاء الكثرة المشجبة على نظام محدود عن مبدأ واحد، لكن بعض الفروج عن النظام من شيئين؛ وذاتك فينا: أحدهما اختلاف طريقي برهان: لم وما يشبهه، وبرهان: إن وما يشبهه؛ والثاني أنا نأخذ بمبادئ كثيرة من الحس وما يجرى مجرى الحس. ولعل الطريقتين إذا استعمل فيهما التحليل التام طريق واحد، وإن كان ليس كل برهان: إن، فقدماته حسية واعتبارية. فإذا كان آيوجب ب، وب يوجب ج، وج يوجب د، وأيضا ب يوجب من جهة، وج يوجب من جهة ز، أمكن أن يتركب هذا النظام بذلك النظام فيحدث نظام إضافي آخر هو عقل صرف أيضا ليس على أحد الوجهين المذكورين؛ أو ثالث إن كان لهما ثالث. ولعل هذا الثالث هو أن من اللواحق ما لا تكون موجودة للشيء بالفعل، بل إذا اعتير وأضيف في الاعتبار إلى غيره، فيكون حينئذ هي اللواحق التي هي بالقوة غير متناهية، كما أن لواحق زوايا المثلث بالقياس إلى تضيف القائميتين إلى غير نهاية غير نهاية. وإن كان لهذه اللواحق نظام أيضا في القوة كما لتلك بالفعل، فيكون هذا مبدأ آخر ثالثا.

(٣٣٠) سئل: حقيقة واحدة ومعنى واحد لا يوجد لشيء مرتين؛ ونحن إذا عقلنا أنفسنا، أو نفس زيد، أو النفس على الإطلاق، فإنه لا تحصل لنا صورة النفس مرة أخرى، بل إنما تختلف بالأعراض؛ ويلزم هذا أشياء: منها أي في حال ما عقلت نفس زيد؛ إما أن لا عقلت نفسي، أو عقلت نفسي ونفس غيري، فأكون أنا في حالة واحدة أنا وغيري جميعا، إذ صورة النفس مرة واحدة تكتنفها أعراض وأعراض غيري. الجواب: نفس زيد من حيث هي جزئية لا تعقل، بل تخيل بجزء من آلة التخيل، وإذا أخذت من حيث خواصها تكون في حكم الكلّي، لكن أخص من النفس التي هي على [٩٣] الإطلاق؛ والنفس على الإطلاق جزء صورة نفسي؛ وجزء صورة نفس أخص من النفس مطلقا بخواصها، فهي وحدها معنى النفس مطلقا؛ ومن حيث يحتمل أن يقال على كثيرين فهي نفس كلية عامة، ومن حيث عدد من الخواص نفس زيد لا من حيث هي جزئية ومن حيث هي خواص أخرى

نفسى أنا ، وتكون هى نفسى لا بجميع ما قارنها ، بل ببعضها ، ويكون بالجميع نفسى مصورة بصورها ويكون ببعض عوارض نفسى مفيدة لازمة لها فى وجود خارج لزوم الشخص نفسى زيد مأخوذة ، لكنه لا من حيث جزئيتها .

(٣٣١) سُئِلَ بعده : وإذا عقلتُ النفسَ بالمعنى العام أكون حينئذ نفساً على الإطلاق ، لا نفساً مخصصة شخصية ، فأكون كل نفس إذن ؟ الجواب : فرق بين المطلقة للمعتبرة بذاتها ، وبين الكلية ؛ فإن الكلية التى تقال على كل نفس لها اعتبار آخر ، وأحدهما جزء نفسى ، والآخر ليس .

(٣٣٢) سئل بعده : وكيف أدركُ المعنى العام من النفس ، وأنا أكون فى تلك الحالة أشمر أيضاً بنفسى الشخصية ؟ فأجاب : لا ما يمكن أن يُشعر بشيء وتجزئته .

(٣٣٣) سُئِلَ : الاستحالات التى تَعْرِضُ للقوى فى الأجسام الطبيعية سببها الأمكنة والأوضاع ، فلم لا يجوز أن يكون كل وضع من الأجسام الفلكية يحدث فى القوى استحالة ؟ وما البرهان على أن سبب تلك الاستحالة إرادة لا تغيير من الوضع ؟ الجواب : هذا الوضع إما أن يكون وضعاً مُتَعَيَّنًا بالفعل أو بالقوة ؛ والذى بالقوة لا يحدث عنه تأثيرٌ بالفعل ، فبقي أن يكون بالفعل ؛ وذلك الفعل إما بحسب التوهم أو بحسب الوجود . ولو كان بحسب الوجود ، لوجد بالفعل تعينات لا نهاية لها ، لأنه ليس بعضها أولى بأن يخرج إلى الفعل من بعض . فبقي أن يكون بالتوهم . وذلك التوهم إما مؤثر فى صدور تلك الاستحالة ، أو غير مؤثر ؛ فإن لم يكن مؤثراً فسواء كان أو لم يكن ، بل يكون سبيله سبيل الحاذيات المختلفة التى لا يجب لأجلها أن يصير الشيء منقسماً فى نفسه حتى يؤثر فى جسم الفلك بمض' المقومات أثراً دون بعض بسبب الحاذيات : بل التوهم أضعف من ذلك ، إذا لم يؤثر . فبقي أن يكون توهما مؤثراً فى الاستحالة ، وهو توهم به تم الاستحالة وبسببه تصدر ، وهو شريك للمحرك والتحليل ، به يصير التحليل تحميلاً . فهو إذن توهم مرید يتحدد بالفعل ، ثم يتلوه توهم آخر ينتج عنه ، فتكون علة المحدود محدوداً ، ويكون الحافظ للاتصال هو الملبان الذى للتوهم والإرادة تملقُ به ، فهو يؤثر وهما بتصوره واحداً بالفعل راسخا ، ثم يلزم عن ذلك التوهم الأوهامُ الجزئية شيئاً بعد شيء . أسباب لأن تكون عودات ودورات تتصل ويكون مبدؤها الأول القوة المباشرة بتوسط وهم ثابت . ولا مانع أن يكون المحرك القريب لحركة غير متناهية قوةً جسمانية

إذا لم تكن من نفسها ، بل من أثر من محرّك مبين دائم الثبات فيها ؛ كما أنه بتوسط الحركة الغير المنتهية يُحفظ زمانا غير متناهٍ ، وكونا غير متناهٍ ، وحركة تتبع تلك الحركة في أجرام تحت ذلك الجرم غير متناهية الزمان .

(٣٣٣) مسألة : ذكر في موضع أن الأثر الذي يُنال من الأول هو اللانتم لكل شيء . طبعيا كان ، أو نفسانيا ، أو عقليا . فكل شيء ينال من فضل وجوده بحسب طاقته ابتداء من الوجود وانتهاء إلى أكمل ما يكون في إمكانه أن يقبله حتى يبلغ القدرة والعلم ، وحتى يبلغ أن ينال حقيقته فتنتشر في جوهر النائل الهيئته [٩٣ ب] ، ووُجد أن في هذا كلاما يحسن أن يسمع من المشرفين . الجواب من خطه : الكلام في هذا طويل ، وليس يُدرى أيُّ ذلك الطويل ينسج بخاطر هذا القائل حينما كان يقول هذا القول . فأما الأشياء العلمية المناسبة لهذا الموضوع فلعلها غير متناهية بالقوة .

(٣٣٤) سئل : قد بان من البذور محرّك قريبٌ وجامع خاص بكل واحد من أشخاص الكائنات ؛ فما البرهان على أن هذا الجامع هو النفس التي هي مبدأ الإدراك والتحرك والتغذية وغيرها ؟ الجواب : الجامع القريب هو القوة المصورة ، ولكن قد يعين في « الشفاء » أن المبدأ فينا واحد .

(٣٣٥) سئل بملءه : ما البرهان على أن لها جامعا آخر غير مزاج الوالدين أو قوة فيها ؟ فإنه يكفي أن يكون مزاج الوالدين يجمع ، ولا يحتاج إلى جامع آخر . الجواب : أجب عن هذا حين يُبين أن المزاج الذي للنفس كأنه مبدؤه في الوالدين ، وأما يحيل للنفس إلى مزاج الموضوع القريب للنفس فهو بمد مفارقة الوالدين . ولا يجوز أن يكون مزاجُ النفس يكون سبب فساد نفسه إلى مزاج التلقّة ، إذ مزاجها مختلفان ، وكثير من البيض المبروك يستحيل من غير حضانهٍ ولا رجمٍ حيوانا تاما ، وكثير من الحيوان يتولد كما يتوالد . فليس لقائل أن يقول : إن المبدأ رجمُ الأنتى اللازمة عند التولد جبيننا . على أن مزاج الأم ورحم الأم كيفيةٌ واحدة يفعل شهما في الزرع ، وذلك قوة متشابهة لا تتأثر عنها إلا هيئة متشابهة . فإن كان لاختلاف القائل ، وجب أن يكون اختلاف الأوضاع يوجب اختلاف الحلقة في الأكثر ؛ وليس كذلك .

(٣٣٦) فصل من كلامه : الحاصل فيك من العقل الفعال هو حقيقة العقل الفعال من

جهة النوع والطبيعة ، وإن كان ليس من جهة الشخص ، لأن أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال . والمقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والطبيعة ، ولا يفارقه بالأشياء التي له وليست له ، فلا يفارقه بالشخص أيضا ، فيكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع ، وكأن العقل الفعال وما يعقل منه هو هو في المعنى والنوع ، وليس هو هو بالشخص لأن هذا يقارنه ما لا يقارن ذلك ، ويفارقه ما لا يفارق ذلك .

(٣٣٧) ذكر في فصل أن اختلافات الأحوال تضطر ضرورة في تحدها إلى حركة مكانية ، وما لا يتحرك الحركة الكمانية لا ينتهي إليه اختلاف حال ؛ فإلّا البرهان على ذلك ؟ الجواب من خطه : هذا بيّن في كتاب « الشفاء » أنه لا بد من أن يكون لما كان بحدّ ما لم يكن علة لم تكن فكانت : إما ذاتا وإما علة . فيكون كل حادث يحتاج إلى حادث : فإما أن يكون ممّا ، وهذا محال ؛ وإما أن يكون على التالي ، والتالي لا يمكن بلا زمان ، والزمان لا يمكن بلا حركة مكانية ؛ فالحركة الكمانية هي التي بها يمكن أن يقال إن العلة لم تكن مماسة فاست ، أو قربية فقربت ، أو على وضع فوضعت عليها .

(٣٣٨) سئل : النفوس المارقة لم لا يجوز أن تكون عللا لوجود النفوس ، وتلك لا تتشخص بوضع ولا بدن إذ قد مات الأبدان عنها ؟ الجواب : لأنه لا بد من علل ثابتة غيرها تكون عللا لوجود النفوس الإنسانية ؛ وإذا كانت هي ، كفت في النفوس عنها عند الاستعداد ؛ وما عنه كفاية فليس بعلة . وأيضا إن كان الشرط عدداً من النفوس ، فما سواه مستغنى عنه ، فليس بعلة ، لكن لا فرق فيما بين المستغنى عنه وغير المستغنى ؛ وإن كان كل واحد منها علة ، فليس كل واحد ، بل الجملة ، وانقسمت علة ما لا ينقسم . وإن كان أيها اتفق علة ، فأياها اتفق ليس بعلة : فأياها اتفق يجوز أن يكون [١٩٤] مستغنى عنه بغيره ؛ فكل واحد غير علة .

(٣٣٩) سئل : قيل إن الوجود في واجب الوجود بذاته لو كان لأنه وجود لا علة له ، لكان كل وجود علة له ؛ وهذا أيضا لازم في الواجبية : فأى فرق بين الواجبية والوجود ؟ الجواب : الواجبية مطلقا كالوجود ، ويجوز أن تكون واجبية بعلة ، فليس هو هو لأنه واجب ، بل لأن لذاته واجبا .

(٣٤٠) بيان ما أخذوه مُستلماً من أن كل حركة تحتاج إلى محرك خاص من الحركات الفارقة لأنه بظن أنه يجوز أن يكون للشيء الواحد محرك كثيرين . الجواب من خطه : للشيء الواحد محرك الإرادة تحريكاً متشابهاً ؛ وأما الطبيعة فتحركها بحسب ما تمحصل .

(٣٤١) إذا اختلفت الحركات الإرادية ، فالمتشوق غير واحد .

(٣٤٢) وكثرة الحركات الفارقة لم تثبت من هذه الجهة فقط ، بل ومن جهة أن المبدأ الأول لا يكون القريب منه إلا واحداً : فإن كان جسماً لم يتكون من الجسم جسم ، وإن كانت صورة جسامية لم يتكون من صورة جسامية جسم ولا صورة جسامية . قد بين ذلك ، فبقى أن يكون مفارقاً يكون عنه جسم ، والجسم الآخر يكون عن مفارق آخر . ويجب أن يستند إلى الأول ويُعتَبَر في هذه الأشياء برهان إن وعين الاستدلال من الوجود على ما يجب أن يكون عليه الأمر السابق .

(٣٤٣) بيان أنه يحتاج مع الشيء الفارق إلى مزاويل للحركة ، إذ الجزم لا يصلح لتلك . الجواب من خطه : هذا قد بُيِّن : أن الأمر الكلي الواحد لا يحدث عنه جزئيات متحددة . لِيُنظَرَ في كتاب « الشفاء » ؛ وقد جُرِّدَ هذا . وأيضاً فإن المحرك على أنه مشتهي يحتاج إلى مُشْتَعٍ ومُتَشَوِّقٍ ، وذلك إرادي . وقد ثبت أن الحركة الساوية إرادية ، وأن تلك الإرادة ليست لنفس الحركة — قد بُيِّنَ هذا — بل لغاية . والمحرك على أنه مُشْتَعٍ ليس هو المريد للحركة .

(٣٤٤) بيان أنه لا حركة ولا محرك غير ما ذكر ، وتسميم ما ذكره من أنه إن كانت أخرى فإنها تتحرك لأنها تمام حركة ، ولكن لا حركة غير ما قيل ، وأنه لا يجوز أن يكون موجوداً برىء عن المادة إلا وهو مبدأ مشتهي لحركة وكالغاية لها ، وأنه ليست الحالة التي هي الأفضل إلا هذه ؟ الجواب من خطه : سأل قائل هذا القول حين أعوزه البيان فصار إلى التظلي ، لكن هذا مما يمكن أن تتكلف له نُضْرَةٌ — قد استغفينا عنه .

(٣٤٥) الوجود البريء عن المادة : إما واجب الوجود ، فهو واحد هو مبدأ للحركة بوجه ما فتقدم ؛ وإما غير واجب الوجود ، فهو واسطة بينه وبين الأجرام ، فهو أيضاً مبدأ للحركة .

(٣٤٦) سُئِلَ : ليس بمحال أن تكون قوة تدرك معنى النفس ولا تدرك تلك القوة ذاتها

فأظن أني أشعر بذاتي . الجواب : المعنى المُدْرِكُ فينا الذي هو الأصل نسيه النفس ، والمُدْرِكُ للكليات نسيه النفس الناطقة ، والمُدْرِكُ منا للكليات يدرك النفس الناطقة من حيث هي نفس ناطقة ، فهي تُدْرِكُ ذاتها .

(٣٤٧) تتيم القول في أنه لو كانت السماء كثيرة لكانت مبادؤها كثيرة ، ولا يجوز أن يكون مبدؤها واحداً ، فإذا السماء واحدة ؛ وبيان أنه يجب أن يكون للعالم الواحد مع كثرة ما فيه من الأجزاء مبدأ واحد . الجواب بخطه : أما أن مبدأ الوجود كله واحد ، قَبِيْنٌ من طريق مستغنى عن تكلف غيره ؛ وإذا كان المبدأ واحداً استحال عنه إلا نظام واحد فقط . ولئن يستعمل هذا البرهان وهو ليَّيُّ أجود من أن يستعمل عكسه الإيَّيُّ .

(٣٤٨) سُئِلَ : إن كان الثقل هو أن يحصل للعقل حقيقةً المعقول ، فإذا تحصل لنا إذا عقلنا الإله والمعقول الفعالة — حقائقها ، فلكل منها إذن حقيقتان . فلم لا يجوز أن يحصل لدواتنا أيضاً [ب ٩٤] حقيقتان ؛ وهناك يجوز ؟ الجواب : إذا أمكننا أن نقل المفارقات تصوّرت حقائق لها في نفوسنا ، فتكون لها حقيقتان : حقائق في أنفسها لأنفسها وهي بها مفارقة ، وحقائق مُصَوَّرة فينا هي لنا ، فلذلك هذه ليست بعقول .

(٣٤٩) سُئِلَ : لم لا يجوز أن يكون إدراكنا لذاتي بمحصل ذاتي في شيء نسبته إلى ذاتي كنسبة المرآة إلى البصر ؛ فإذا ركه بواسطته ؟ الجواب : الذي تتوعد فيه المرآة إن سلّم أنه يتصور في المرآة فيحتاج مرة ثانية أن يُتَصَوَّرَ من المرآة في الحدقة ، أو في الشيء العام ما كان ، فيكون له صورة في البصر وصورة في المرآة وصورة ثالثة تُصَوِّرَت من المرآة فيه هي بينها صورة البصر ، — إن أمكن ذلك . لكن للنطبع في المرآة صورةً سطح الحدقة لا غير وهي غير البصر ، وتنطبع صورته في حصة الرؤية من روح البصر لا في جميع البصر وروحه .

(٣٥٠) البيان الحقيقي : لأن كل جسم متناه قوته متناهية وأن كل جسم غير متناه فلا يكون قوته متناهية . الجواب بخطه : أما الأول فقد استقصى فيه في كتاب « الشفاء » وليس عندي أزيد منه ؛ وأما الآخر فهو عما لا حاجة إليه ، ومع ذلك فالأمر فيه سهل ، وذلك لأن كل جزء منه فله قوةٌ وبحسبها مقوىٌ عليه . وإذا أجزأه المتساوية غير متناهية بالقوة فالمقوى عليها المتساوي غير متناه بالقوة ، فالمقوى بالقوة لجميع الجسم غير متناه بالقوة . وإنما قلنا المتساوي لأنها إذا كانت إلى الصفر ، كان الكل التوهم لها ممكناً أن يكون متناهياً .

(٣٥١) مسألة : قيل في بيان أن الجسم المنتهى قوته متناهية : أنه متى حرك جزءاً من تلك القوة جزءاً من الجسم الذي يُحرَّك الكُل زماناً لا نهاية له ، فإما أن يقوى الكل على تحريك ذلك الجزء زماناً لا نهاية له ، وإما أن لا يقوى . ومحال أن لا يقوى . فإذن يقوى الجزء على ما يقوى عليه الكل ، وهذا محال ؛ فيجب أن يكون الزمان الذي يحركه الجزء أصغر من الزمان الذي يحركه الكل ، إذا ابتداءً من آن واحد . وإذا نقصنا هذا الزمان من زمان الكل وقدرنا ذلك بالزمان الآخر صار هذا الثاني أقل من الأول ؛ فيجب أن يكون الزمان متناهياً . وهذا فيه مغالطة ، وذلك أن الزمان النير المنتهى لا وجود له حتى يمكن أن يُفرض فيه هذا الفرض ، فإن سبيل هذا الزمان وسبيل الأعداد التي لم توجد واحدة ، ويمكن فيه أن يكون النير المنتهى الذي لم ينقص منه هذا الزمان أعظم من الزمان النير المنتهى الذي يبقى بعد أن ينقص منه ذلك . الجواب : ليس الكلام في أنه موجود أو غير موجود ، بل معلوم أنه في قوته يستحق أن ينقص من النى في قوة الذى يجوز وجوده عن تأثير قوة الكل من الطرف الثانى ؛ فهو بالقوة وفي الإمكان الذى ناقص عن شىء آخر في طرف في قوة الأجزاء ، وإمكانه أن يزيد عليه . وما كان كذلك ، فهو متناه في الإمكان ؛ وفرضناه غير متناه في حال الإمكان لا في حال الفعل ، وهذا محال . إنما يجوز أن لا يكون لا متناه في الإمكان أكثر من الآخر إذا لم يكن أحدهما محاذياً للآخر مساوياً له أو جزءاً منه . وأما إذا ساووه وحاذاه في اتصاله أو ترتيبه أو كان جزءاً منه ثم اتسعى طرف وفصل من أحدهما طرف أجزاء ، وجب تناهى ما يساوقه إذ هو جزء منه .

(٣٥٢) لم صار للنفس ، وهو شىء عقى مجرد الذات ، شوق إلى العالم الحسى ، ولم لم يقبل الكمال من المفارقات ، وما الذى يحصل لها من الحس والبدن ؟ فإن كان استعداداً ، فالقدر الذى يستعد به لقبول الكالات الحقيقية بعد المفارقة ؟ وهل يرجى لها استعداد [١٩٥] إذا لم يحصل لها بالبدن هذا الاستعداد ؟ ولم لا يجوز أن يحصل لها استعداد من استعمالها بعض الأجرام السماوية أو غيرها على ما جوز من استعمالها بعد المفارقة ؟ فالجواب من خطه : يجب أن تعلم أننا مُقَصِّرون عن إدراك براهين اللّم في هذه الأشياء ، بل إذا تأملنا الأحوال الموجودة ارتقمنا منها إلى كيفية الحال في الأحوال التي قبلها ؛ والذي نعلمه أنها ليست بكاملة ، وليس وجودها وجود المفارقات يكفيها في أن تكمل ، بل كأنها إنما تستعد بأحوال تحدث لها مع مباشرة

الحسّ ، وكذلك . وأما قدر هذا الاستعداد حتى تكمل به ، فأمر لأحقّه ، ولعله أن يُفطن للمفارقات . وأما أنه هل يمكنها أن تكتسب هذا الاستعداد باستعمال جسم بمد البدن ، فأما جسم مثل البدن ، فلا ؛ وأما الجسم الساوي فأمر لأحقّه ولا أمنه ؛ ولعله يتبيّن ذلك إذا اكتسب من البدن هيئة ما ، بها يتبيّن استعمال الجرم الساوي ؛ ولعله لا يتبيّن ذلك . وبالجملة ، فإننا نعلم أن النفوس المفارقة بمد المفارقة أحوالاً لا تنف عليها ، وبلازمنا الاحتياط في دار الكسب وطلب ما يمكننا من الاستعداد .

(٣٥٣) كيف يحصل للنفوس السائبة إدراك للأحوال الجسائية ، وإدراك للهادي المفارقة ، وهل ذلك للنفوس الإنسانية أيضاً ؟ الجواب بخطه : هذا لا يمكن أن يكتب .

(٣٥٤) مسألة : البرهان على أن القوة تنقسم بحسب ما فيه . الجواب : الجسم البسيط ذو القوة البسيطة إما أن تكون القوة حاصلة في جسيته أو حاصلة في أطرافه كالبياض والضوء ، أو لا في جسيته ولا في أطرافه . فإن لم يكن في جسيته ولا في أطرافه فليس موجوداً فيه ؛ وإن كان في جسيته أو في أطرافه فأى جزء أخذته من الجسمية التي هي فيه بالذات ، لم يتخلّ إما أن توجد فيه القوة ، أو لا توجد . فإن لم توجد فذلك الجزء خال عن القوة . فليس ذلك الجرم بكليته فيه القوة بالذات وأولاً ، بل في بعض منه . وكذلك الحال إذا كانت القوة في الأطراف المتقسمة . فإن كان في طرف غير منقسم كالنقطة وجب أن لا يكون موجوداً في الجسم الكري الذي لاتتمين فيه نقطة إلا بمد الحركة ، والقوة تكون قبل الحركة . وأيضاً قد بينّا أن النقطة وحدها لا تكون حاملة أولى لقوة أو صورة في « كتاب النفس » ، وإن لم تكن القوة موجودة فيه ولا في أطرافه فليس فيه قوة . ولا يفسد هذا بتام الشكل بأن يقال إنه موجود في الجسم ، ولا يوجد في أجزائه . فإن أجزاء الشكل توجد في الأجزاء ولكن ليست مشابهة للكل ، لأن الكل تركيب ما . وقد بينّا هذا الفرقان في كتاب « الشفاء » .

(٣٥٥) حكم في بعض المواضع أن النفس إذا تمت قوتها في هذا البدن ، فأحرى أن تستعمل بدله لضرورة ما وحاجة ما بدنا آخر أجلّ منه وأشرف . فكيف وجه الأمر في هذا ؟ وهل يجب في كل نفس ، أو وإنما يجب في بعضها دون بعض ؟ الجواب من خطه : لا أدري كيف قيل هذا ؛ وامل هذا في استعمال النفوس المفارقة للبدن السائي حال حاجة إن عرضت ، وهو تخمين وتخبر مُسند ليس إلى منعه وإثباته لي سبيل ، ولعلها تكون لغيري .

(٣٥٦) قال في بعض المواضع : إن عقلية النفس غير جوهرية ، بل مستفادة ؛ فما معنى ذلك ؟ الجواب من خطه : أى كونها عقلاً بالفعل ليس كونها عقلاً بالقوة .

(٣٥٧) سئل البرهان على أن شعورنا بذواتنا ليس هو كشعور [٩٥ ب] سائر الحيوانات مخلوطاً ، فإن القدر الذى قيل غير مُقْنٍ . الجواب : نحن إذا شعرنا بها كواحد وكركب من آحاد غير شاعرين بكل واحد منها بحيث يتميز عن الآخر ، ويجوز أن يكون إنما يشتمل فينا ذلك الواحد وحده من الجملة بحقيقته والبواق غُيْبٌ ، كما يجوز أن تكون حاضرةً ويكون كل منها مشهوراً بانفراد طبيعته بحيث يجوز أن يلحظ متجرداً عن قرانه ، أى لا تشترط المقارنة وتشترط اللامقارنة معاً .

(٣٥٨) سئل : إن لم يكن في سائر الحيوانات جزء هو الشاعر والمشعور به ، فليس شيء منها يشعر بذاته ؛ وإن كان فيها جزء هو الشاعر والمشعور به ، فله ذاته . الجواب : ليس فيها شاعر ومشعور به واحد ، بل الشاعر جزء من المشعور به .

(٣٥٩) مسألة : إذا كان الفكر طلب الاستعداد " م للاتصال بالفعل حتى إذا فكرت وعلقت كان لها أن تصل متى شاءت ، فكيف يقع فيها الخطأ ، وكيف يزول عنه وكيف يعود إليه ؟ الجواب من خطه : يحتاج الفكر إلى الاتصال بالمبادئ في إحضار الحدود وتصورها وإحضار الوسط ؛ وأما التركيب فإليه^(١) : فرمما أجاد وربما أساء .

(٣٦٠) سئل : قيل إن الشيء إما أن يكون موجوداً لغيره ، أو ليس لغيره . ثم قيل : إن ما ليس لغيره فهو لذاته ، ويشبه أن يكون بعض الأشياء موجوداً مطلقاً لذاته ولا لغيره . الجواب : لو لم تكن ذاتك موجودة لك بوجه من الوجوه لم تغل ذاتي نفسك فتجعلها مضافة إليك إضافة ما ليس بمباين . ثم كل شيء له ذاته : فإما أن يكون لغيره ، وإما أن لا يكون . فإن كان لغيره على أن وجودها لغيره فوجود تلك الذات لغيره ، وإن لم يكن ولها وجود فوجودها لها هو له ؛ وإذا لم يكن ذاتي إلا لى ، فوجود ذاتي لى . فأما كيف هذا ، فلملا لا يمكن التصريح به جُزْأً . فإن أمكن ، فلملا هذا الذى أقوله الآن : حقيقة الذات لا توجد متعينة من حيث تلك الحقيقة بلا لوازم ولا ذات المبدأ الأول ، فإن له لوازم صفات . فهو من حيث هو حقيقةً ، شيء ؛ ومن حيث هو ملزوم ، شيء ؛ والجملة التى من الأصل واللوازم ، شيء ؛ وهو إنما يتعين

لا بأنه حقيقة، وإن كان لا شَرِكَة فيها أيضا في الوجود، بل يتمين بحيث هو ملزوم أشياء كما نحن نتشخص بالواحق، فتكون إذن حقيقة الذات من حيث العقول في نفسها لا شرط آخر، شيئا^(١)، ومن حيث هو متعين، شيئا^(٢)؛ فيكون هناك غيرية تحتل الإضافة والنسبة.

(٣٦٠) لِمَ قالوا إنه : لو كان للنفس صورة أو خالط شيئا ذا صورة، منعت صورته وصورة ما يخالطه عن أن يقبل صورة غيره؟ وأن ماله صورة تخصه فليس يمكنه أن يكون قابلا لجميع الأمور التي يتصورها العقل بل تمنع تلك الصورة عن بعض ما للعقل أن يعقله؟ وما الفرق بين صورة قديمة لها إن كانت، وبين صورة تحصل لها مكتسبة؟ ولِمَ تمنع الأولى من التصور ولا تمنع الثانية؟ الجواب من خطه: لعلهم قالوا هذا في العقل الهولاني، وأنه ليس بجسماني، وأنه لو كانت له صورة جسمانية فكان في الموضوع الجسماني، حالت الماهية الجسمانية عن أن تعارنها كل ماهية مما يتصور به؛ إذ لا مادة جسمانية تصلح لكل صورة مثل الأضداد وتباينات وهيآت المقادير المختلفة والأوضاع المتباينة؛ أو لا أدري. ولنتعرف ذلك من تفسيرهم.

(٣٦١) مسألة: المعنى المقول من الإنسان مثلا معنى مشترك فيه، فإذا حصل في قوابل مختلفة كان حكمه في كل واحد من القابلين [١٩٦] غير حكمه في الآخر، فلا يكون في القابل الأول كما في القابل الثاني، فلا يكون الأول هو الثاني، فلا يكون المعنى مشتركا فيه؛ فليَمَ فُرض للمعقول من الإنسان معقول آخر وقوابل أخرى، حتى بان هذا الخلف؟ الجواب: فُرض له معقول آخر ولم يفرض قوابل آخر، بل القوابل تلك بأعيانها. وإنما فرض له معقول آخر، لأنه لو اقتصر على الأول كان للقائل أن يقول إنه في القوابل العاقلة مختلفة لاختلاف القوابل كما كان في الأمور الخارجية. ولا يمنع ذلك أن يكون كل واحد منها عاقلًا، لأن تلك الصورة — وإن خالطها اختلاف وزيادة بحسب هذا القابل — فهي بحسب الأمور الخارجية وبحسب الأعيان غير مختلف، وإنما كان التجريد بحسب الأمور الخارجية ليس من كل جهة، فأحتجيج إلى أن يحصل لها تجريد أيضا بحسب القوابل الثانية كما احتجيج إلى أن يحصل لها تجريد بحسب القوابل الأولى والموضوعات الأولى حتى يصير بذلك التجريد متشابهًا مشتركًا لا خلاف فيه. ثم لو كان قيامه بحسب هذا التجريد في قوابل ثلاثة ما كان يلزم الخلف، لكن هذا التجريد

لها بحسب القوابل الثانية ، لأنها إنما تصير معقولة بحسب هذه القوابل الثانية لأنها بحسب الفرض للخُلف هي العاقلة . فإذن يجب أن تكون بحسب هذا التجريد وهذا التشابه في القوابل الثانية ليس كما كانت بحسب التجريد الأول . والتشابه الأول ينقل مثلا عن القوابل والموضوعات الأول إلى الثانية العاقلة .

(٣٦٢) شرح الحال في الإدراك العقلي والفرق بينه وبين ما سماه المشاهدة ، وأنه هل إلى ذلك سبيلٌ يُتَكَلَّفُ حتى يحصل ، وما المعنى الذي يسى ، وماذا يتم وما الطريق إليه ، وهل يجب حال المشاهدة لكل نفس مفارقة أو لبعضها دون بعض ؟ الجواب من خطه : الحديث في هذا الإدراك العقلي قد يكون حال تذكر الأوسط أو أجزاء الحد ، فإذا زال زال إلى أن يؤانف ، وقد يكون مع منازعة من التخيل والقوى الوهمية ومُجَادَنَة . وأما المشاهدة فالفء من القوة العقلية للمعقول ، لا يبرح الوسط فيه عن التمثل ، ولا يفترق فيه إلى التذكريات المتعلقة بما يجب ، ولا تنازع فيه قوة من تحت بل تكون منجذبة مع القوة العقلية إلى فوق ، ويتعلق المعقول على نحو ما يتفق لها من رده إلى الصورة المحسوسة لتكون فيها مطابقة في الإثبات .

(٣٦٣) جواب مسألة : لا يخلو حصول المعقول في القوابل إما أن يكون على وجه التشابه ويزوال الخلاف إلا من حيث المقارنة فقط المختلفة ؛ أو يكون ليس كذلك ، بل هناك اختلاف في الكم والوضع وغير ذلك زائد على مفهوم نفس المقارنة . وإذا لاقسم الإلهذين فلا حصول في القوابل إلا أحد هذين ، ولا يمكن أن يحصل في جسم إلا ويلزمه كمٌ مخصوص ومقارنات لأحوال مداخلة : من الوضع والكيف والأين وغير ذلك . ليس نفس مقارنة الجسم من حيث هو مقارنة الجسم حتى تكون الصورة متشابهة والمركب منها ومن الموضوع مختلفا ، بل يكون هناك لنفس الصورة اختلاف مثل ما كان من خارج ، حتى يمكن أن ينقسم اتقسامات مختلفة ، وهذا هو الذي كان يجمل الصورة غير معقولة . ولو لم يجتمل* ، لكان في الموضوع الخارج معقولا ، لأن الشيء ليس كونه عاقلا إلا أن تحصل فيه الصورة من حيث هي معقولة . فلو كانت مع هذه المخالطة معقولة [٩٦ ب] ، لكانت المادة يحصل فيها المعنى وهو معقول ، فكان يكون عاقلا ، فتكون المواد الخارجة عاقلة .

(٣٦٤) مسألة : حكم في بعض المواضع أن النفس إذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقةٌ إلا بعالمها ، فأما يكون لها من الفعل والرأى ما يليق بذلك العالم ، وهو عام اتصال

النفس بالمبادئ التي فيها هيئة الوجود كله فينتش به ، فلا يحتاج أن يفعل فعلاً من فكر أو ذكر لينال به كمالاً ، بل ينتش بنفس الوجود كله ، ولا يحتاج إلى طلب نقش آخر — فإشرح الحال فيه ؟ الجواب من خطه : الحدود الوسطى وما يجري مجراها ليس تحصيلها بالفكر على سبيل تحصيل الشيء المعلوم المكافئ والطريق ، بل على سبيل إعداد شركة لاقتناص ما يتفق طيرانه بقرب الممكن . والتعليم المورد في اكتساب القياسات هو تعلم الأعداد للشرك والمقاربة من موضع الرجاء ، ولو كان على سبيل الأولى لوصل إلى الحدود الوسطى متى شاء ، بل كان الفكر ضرباً^(١) من التضرع للإجابة أو القبول للفيض المناسب للتمثل في الذهن من الطرفين وما يشبههما ، وإنما تجيء الحدود الوسطى من الفيض الإلهي ، وربما جاءت حدساً من غير تقلب الفكر للناسبات ، وربما جاءت من غير التفات أيضاً إلى الطرفين . وكلما كانت النفس أقل مسافرة في بقاع المقولات ، كان اقتناص الحدود الوسطى وما يشبهها أقل ، وكلما كانت أدرب بتلك المسافرة كان اقتناصها أكثر وطلوعها على النفس أسهل . وهذا التوق ليس إلا من جانب البدن ، فيرجى إذا كل الاستعداد وزال التوق أن يكون في غاية السهولة ، وليس هذا الاقتناص إلا ضرباً^(٢) من اتصال النفس بالمبادئ . وقد يتيسر للنفس الواحدة أن تلحظ عدة أوساط معاً ، فلا يستبعد أن يكون للنفس السعيدة اتصال بالغايفارق غير محجوب ، لأن الحجاب أما لعقد الاستعداد ، وإما للعائق . فأما الجوهر المنفعل والجوهر الفاعل فلا يقتضيان الحجب . وإذا لم يقع عوق ، وقع الاتصال التام ، فقبل مثل نفسه .

(٣٦٥) مسألة : مامعنى اكتساب النفس الهيئة الإذعانية والاستملائية ، وكيف زوال الهيئات الرديئة عن النفس بعد المفارقة ؟ فإنه يظن أن بطلانها لا يكون إلا بالبدن ، كما أن حدوثها لا يكون إلا به . ثم لا يخلو سبب عدم تلك الهيئات : إما أن تكون هيئة النفس بطبيعتها أو بعض الأسباب البائنة^(٣) . وإن كان كذلك لما احتيج إلى تركبتها في البدن ، بل يكون كما يفارق ويتجرد بتخلص عن تلك الرذات ، ويكون سواء وسخها ونقاؤها عند المفارقة . وأما أن يكون سبب عدم تلك الهيئات من الأسباب المتجددة كتناسخ أو تجديد حركات سماوية ، والتناسخ باطل ، فيلزم أن يكون البرى عن المادة مصكوكاً^(٤) متأثراً عن

(١) ص : ضرب . (٢) مهلة النقط تماماً .

(٣) صك : ضربه شديداً ، والمعنى هنا : أصابه دق .

الحركات الجسمانية من غير توسط مادة . الجواب من خطه : نجد النفس التي لنا حالتني : صعوبة مساعدة للشهوة والغضب ، وسهولة مساعدة . ونجد أعمالاً من الأعمال تزيد في ذلك ، وأخرى تزيد في هذه . ولو كان إحداها للنفس بذاتها لزمته هي ، واتفقت في كل نفس ، فإذا هي مكتسبة . وإنما اكتسابها بمزاولة أهام البدن وأعماله وأفعاله ، وإلى هذا القدر يُعلم من طريق الإن . وأما الظن بأن بطلانها يكون بسبب البدن كما أن حدوثها بسببه فظاهمه غير ملائم للوجود ، فإن شيئاً واحداً لا يكون سبباً لحدوث شيء ، وبطلانه [٩٧] مما لا على أحد وجهه : أحدهما أن يكون وجوده سبباً للأول ، وقصدانه سبباً للآخر ، وبهذا الوجه ؛ فيجب أن يكون فقدان البدن سبباً للزوال . والآخر أن يكون هو سبباً للآخرين بحالين مثل الماء إذا سخنَ سخنَ ، وإذا برُدَ بطلت تلك السخونة وفصل البرد . وقد يجوز أن يكون البدن سبباً للأخرين من وجهين ، لكن ليس ذلك بواجب لأنك إذا حققت وجدت الفاعل للهيئة ليس هو البدن ، بل هو مُعد والهيئة واردة من خارج ، فإن الهيئات الجيدة والرديئة تتبع الاستعدادات فتعد من خارج . وفي هذا كلام طويل ليس يخفى على من يبحث هذا البحث ؛ وهذه الهيئات قابلة للأشد والأضعف ، وهي مما يتكون قليلاً قليلاً ، وينتهي مع تكرار الأفعال ويضعف مع فقد الأفعال ، وليست مما يكون دفعة ولا بما يفقد دفعة ؛ ومن منمياتها الفكر فيها ، وإثارة الشوق إليها ، وإن لم يكن فعل بدني حركي ؛ والفيض الإلهي فاسخ للعقود الرديئة غاسل للأوساخ الخبيثة طبعاً ، إلا أن يكون عائق من فقد الاستعداد أو الاستعداد للضد بمقاوم يفعل الضد . فإذا لم تكن المنميات المذكورة والمقاومات الحافظة للاستعداد الرديء الخبيث وجب النسل وتبديل الإعداد ولم يجب النسل بالسكلية حتى لا يبقى أصلاً أثرٌ . بل وجب النسل للمبلغ من حيث هو مبلغ ، ثم يستمر به الانتقال قليلاً قليلاً ، فإن مثل هذا ما لكثرة والمبلغ أقل للتأثير من القلة أعنى انكسار الكثرة أسهل من الإزالة ، فكان الضعف ههنا هو في جانب الزيادة ، أي أن يصير أضعف أسهل من أن لا تبقى قلة ، أي أن يبطل كونه كثيراً أسهل من أن لا تبقى قلة . ومثل هذا فإتاما يبطله السبب قليلاً قليلاً ، وذلك زمامي ، ويستعين بالعرض بعقد المنميات التي لو كانت لموقت تمويهاً تاماً أو غير تام . ثم مع ذلك فليس بمتع عندى أن يستعين بالفارق في ذلك بحجم من السماوية ، وبضرب من التخيل للأضداد ؛ كما أن الفكرة فيها وتثوقها قد كان من المنميات ،

كذلك أضعافها من التخيل قد يكون من المُحَقَّات . ثم يجوز أن يكون هناك معاون^(١) خفية علينا من أمور روحانية أو قوى نفسية سماوية ، فإن أكثر أمور الآخرة خفي علينا . وبالجملة ، فإنه إنما لا يجب بطلانه دفعةً لأن المادة لا تكون مستعدةً أول الأمر لقبول تامٍ لفعل التام ، بل للكسر . وكما قلت حدث استعداد آخر وقوى على الفاسل أكثر ، وكذلك على تدرج الانفعال إلى أن يفقد . وكل ما يقبل الأشد والأضعف فليس انفعاله في الاستحالة على هيئة واحدة سواء كان شديد المقاومة أو ضعيف المقاومة ، بل يكون ضرورة في زمان ربما أسرع وربما أبطأ — يُتَلَمَّ هذا من تأمل أصول طبيعية في أمثال هذه المسألة .

(٣٦٦) مسألة : ما وجه الاستغفار للعوقى والترحم لهم ؛ وبالجملة استعداد الفيض الإلهي بالأدعية ؟ الجواب من خطه : لعل هذا من المعاون المحققة للهيئات بتأثير من أوهامنا يتعدى إما إلى تلك النفوس ، وإما إلى أمور خفية علينا تكون معاون .

(٣٦٧) جواب عن اعتراضات عليه في الشعور بأنفسنا : اعلم أن نفس الإنسان تشعر بذاتها بذاتها ، ونفس الحيوان الآخر يشعر بذاته بوجهه في آله ووجهه كما يشعر بأشياء أخرى بحسه ووهمة في آلائها ؛ والشئ الذى يدرك المعنى الذى لا يحس من حيث له علاقة بالحموس هو الوم في الحيوانات [٩٧ب] وهو الذى يدرك به النفس ذاته لا بذاته ولا في آله التى هى القلب ، بل في آله الوم بالوم كما يدرك ، وبآله معانى آخر ، فتكون ذاته فيه مرتين : مرة في آله ذاته ، ومرة في آله ووجهه . وهو مدرك من حيث هو في آله الوم ، فإذا لم يكن شئ مما ليس له ذاته بمدرك لذاته بذاته ، ولا نفس الحيوان . بل ربما أدرك ذاته غيره في غير موضعه . وكان ذلك الغير قوة له ، قد قلت واسترخت . وبقى ههنا بحث آخر : لم صار بعض قوى الأجسام يدرك ما يحصل في موضوعه من الهيئات عن غيره كالوم ، وبعضه لا يدرك ؟

(٣٦٨) على أى وجه تستكمل النفس بالبدن والحواس استكمالاً ، حتى تستعد لقبول السكال من العقل الفعال ؟ أعنى : كيف تصير بمطالعة الحسوسات مهياًة لقبول فيض من فوق ؟ وبالجملة : كيف يصح أن يستكمل ويشرف بما هو أحسن منه ؟ فإن كونه مستعداً حالة شريفة صارت النفس بها أشرف منها وهى غير مستعدة . الجواب من خطه : هذه المعانى يصعب علينا اعتبارها ببرهان لم بسبب قصور أفهامنا ، ليس بسبب الأمر في نفسه . وإنما

نصير إلى إثبات الأحكام فيها من جهة الوجود وطريق الإنّ . وحينئذ تأمل أيضاً المقدمات الداعية إلى القول بنقائضها فنفسخها . وقد وجدنا الاعتبار الحسي مبدأ الأحكام عقلية . فإما أن يكون من شأن وجود ماهيات ما في الحس مخلوطة أن يفعل في العقل تلك الماهيات مقشّرة ، وإما أن يمد لقبول تلك الماهيات مقشّرة من مبادئ آخر . وكذلك الحال في الهيات التي تحصل للنفس من مزاولة أفعال بدنية والفكر على وجه الرغبة فيها . وتفصيل الأمر في أن الحق : أيّ الاثنين ؟ — هو صعبٌ وليس مما لا يتوصل إليه بطلب الفكر . فإما أن الأخصّ كيف يفعل في الأشرف فكما تفعل الصورة المادية في الحس ، والصورة الحسية في الخيال ، وكما تذهل الشهوة عن الغضب وكما يذهل الحس عن العقل . وليس يتعلق الفعل والانفعال بتمايز الفعل عن المنفعل بشرفه ؛ ولو كان كذلك لما فعل السم في الحيوان ، بل يتعلق بقوى الفعل والانفعال . وأما أن الشيء أشرف جوهرها من حيث اعتبار آخر فلا مدخل له في الفعل والانفعال . وكثير من الأمور الشريفة مبادئها وأسبابها أمور خسيسة . تأمل الحال في الكائنات ! وهذا الضرب من الكلام المبني على الشرف والضمّة إما خاطيئٌ وإما جدليّ إن كان أقوى . ولعل النفس من حيث هي مستعدةٌ أخصّ من غيرها من حيث تلك بالفعل . وليس يبعد أن يكون الشيء في جوهره أشرف من غيره ، ثم يكون بحال من أحواله أخصّ سواء كان لازماً أو لاحقاً عرضياً . وبالجملة ، فإن الشيء من حيث هو مستعد ، إنما يشرف بما هو مستعد لأمر أخصّ وبعلة باستعداده . وأما بما يقاسمه إلى شيء بالفعل فلهذا يكون أخص منه من حيث لذلك كما له بالقوة ، ولهذا كماله بالقوة ، وإن كان الكالان والنسبة إليهما بالعكس .

(٣٦٩) مسألة في المعقولات وأنها لا تحل الأجسام ، وجواب المُشكِّك تشكك عليه فقال : إن كان يجوز أن تحل الأعراضُ الأجسامَ وهي بسيطة : فلم لا يجوز أن تحلها المعقولات وهي بسيطة ؟ الجواب : إن الأجسام لا تحلُّها الصور والأعراض من حيث هي واحدة وبسيطة ، لا المعقولات [١٩٨] ولا غير المعقولات . ثم المعقولات قد تنقل من حيث هي بسيطة وواحدة . وما يحل الأجسام من الصور والأعراض لا تحلها من حيث هي بسيطة وواحدة . وإنما تشكك في أنه حسب أنه سلم له أن صوراً غير منقسمة تحلُّ الأجسام من حيث هي غير منقسمة . وهذا لا يكون ولا يمكن . وأيضاً ، فإن الصور والأعراض إذا قيل لها إنها بسيطة فليس يُعنى بها أنها

في وجودها لا تنقسم ، بل شيء آخر . وظنه أيضاً أن لها صوراً بسيطة بمعنى أنها لا تنقسم ثم يعرض لها الانقسام ظنً غير مُحَصَّل . وظنه أن هذا الخلف يلزم في الصور والأعراض : فإنها تنقسم بالعرض ، ولا تنقسم بذاتها — غير واقع ، لأن النع إنما هو لنفس الانقسام ولو بالعرض ؛ فإنه يقول : المعقول يحصل في موضوعه من حيث هو واحد من حيث لا ينقسم لوحدايته ؛ ولا شيء من الأشياء التي تعرض للأقسام أو يحصل لها كيف كان يحصل لها من حيث لا يقبل القسمة ، بل لو كان مثلاً شيء لا يقبل القسمة في نفسه يعرض لجسم صار ينقسم بسببه . فالشيء من حيث هو في جسم لا يكون إلا بحيث ينقسم . والمعقول من حيث هو واحد ، معقول هو من حيث لا ينقسم . فالشيء لا يكون في الجسم من حيث هو معقول . ويجب أن تعلم أن جزء صور الجسم وعرضه شرط في تلك الصورة والعرض ، وأن الصورة والعرض الجسامين الواحد منهما بالفعل كثير غير متناه بالقوة . وهذه الأحوال غير ملائمة للمعقولات . والذي كان ذكر المتشكك أن الأمر في المعقول كان خلفاً ، ففي الصور والأعراض هو أيضاً خلف ، فليس كذلك . فإنها كلها تنقسم وأجزاؤها تقوم شخصياتها ، وليس شيء منها بسيطاً وخَدَانِيًّا^(١) ، إنما هو بسيط بوجه آخر . ومثال في هذا المعنى أيضاً : الصور المعقولة إنما هي معقولة لما هي عليه في الجوهر العاقل ، وإذا كانت منقسمة فاقسمت ، حصلت هناك غيرية من حيث هي في العاقل ، فإذا عقلت كذلك ، عُقِلَ الفرق لاحتمال بين الاثنين وبين المجموع وبين الواحد . فإن لم يكن إلا اختلاف شكل ومقدار بحسب ما يكون لما هو فيه وكان ذلك داخلًا في المعقول أي في ماهيته من حيث هو معقول ، وجب أن يكون عروض الانقسام يحمل الصورة معقولة ، أعني اختلاف الشكل والقدر والعدد ، وذلك غير واجب فيما ليس له شكل وقدر ، وغير واجب أيضاً أن تكون كل جهة الاختلاف فيما له شكل وقدر وعدد ؛ فإن لم يكن داخلًا فيجب أن لا يكون هناك خلاف بين الشيء وبين ما ليس هو ، أي بين الكل وبين الجزء وبين جزء وبين جزء . وتقول بمباراة أخرى : كون الصورة معقولة هي أن تكون في الجوهر العاقل ، وكونها مختلفة في المعقول هو أن يكون لها في ذاتها وفي عقلته اختلاف ، وكونها ممكنة فيها النيرية هو كونها ممكنة أن يحدث فيها في العاقل لها غيرية ، وذلك غير اعتبارها بحال الوجود . وكونها ممكنة أن تنقسم في المعقول هو كونها ممكنة أن تتناثر في المعقول بحسب جزء جزء وكليةها . فإن كان ليس لها ذلك إلا بحسب

الشكل والقدر والمدد فليس أن تُتمتع في قابل للانقسام إلا بحسب الشكل والقدر والعدد؛ لكن للصور أن تُتمتع من جهة أخرى . فإن كانت تتعلّق من تلك الجهة في منقسم فعى قابلة للتغاير والاختلاف ، لا بحسب الشكل والقدر والعدد . فإذن كل صورة معقولة لا اختلاف فيها [٩٨ ب] في المعنى قد تقبل اختلافاً في المعنى ، وتنقسم إلى غير متشابهين لا يشابهان الكل في المعنى ، ليس في القدر والعدد ، وليس كذلك .

(٣٧٠) مسألة في إثبات النفس على الطريقة التي تشكّكّ عليه فيها من الشعور بالذات عند الغرض الذي فرضه وشرحه في كتاب « الشفاء » . قال : الحصل يلزمه أن يتمتع ذاته وشعوره الآن بذاته ، فيتأمل أن شعوره بأنه هو وأن له أعضاء وأفعالاً منسوبة إليه هو شعور بهويته من طريق الحس ، أو من طريق الاستدلال . والذي يقع له أنه هو : أهو جلته هذه أو شيء غير تلك الجملة ؟ وكيف يكون المشعور به الذي هو ذاته الجملة ، وكثير عن يشعر بوجود آنيته لا يشعر بالجملة ، ولولا التشرّيح لما عرّف قلب ولا دماغ ولا عضو رئيس ولا تابع . وقبل ذلك كله فقد كان يشعر بآنيته . وأيضاً فإن المشعور به يبقى مشعوراً به حيناً ينفصل مثلاً شيء من الجملة انفصلاً لا يحس به ، كما يسقط عضو من مجزوم خذّر . ويجوز أن يقع له ذلك وهو لا يحس به ولا يشعر بأن الجملة تضررت ويشعر بذاته أنها ذاته كما كانت لم تتغير . وأما الشيء من الجملة غير الجملة فإما أن يكون عضواً باطنياً أو يكون عضواً ظاهراً . والأعضاء الباطنة قد تكون غير مشعور بشيء منها . والآنية مشعور بها قبل التشرّيح ، وما يشعر به غير ما لم يشعر به ، وانمضو الظاهر قد يمدم ويتبدل ، والآنية المشعور بها واحدة في كونها مشعوراً بها وحدة شخصية . ثم كيف يمكن أن يقال إن الوصول إلى الشعور بالذات إنما هو بالحس ، والحس ينال الظاهر الذي هو الذات المشعور ، والأعضاء الباطنة السليمة لا تتحمّل ، وإن تلاقى ؛ ولا للنفس السليمة فإن النفس السليمة المطلقة السلامة هو الذي لا يحس بحركة الأعضاء فيه . وكيف يمكن أن يقال إنه باستدلال من الأفعال ؟ وذلك لأن الفعل إذا أخذ مطلقاً دل على فاعل مطلق غير معين ، وإذا أخذ مقيداً بالتشخيص مثل فَعَلْتُ وفعلك ، يكون المنسوب إليه جزءاً من مفهوم الفعل المقيد ، والشعور بالجزء قبل الشعور بالكل ، وعلى أنك تعلم من نفسك أن هذا الشعور لم تكسبه من طريق الاستدلال من فعلك ولا من طريق الاستدلال من حاله إذا كان اعتبارك سديداً .

(٣٧١) سُئِلَ : بأى قوة نشعر بذواتنا الجزئية ؟ فإن النفس إدراكها للمعاني : إما بالقوة العقلية ، والشعور بالذات الجزئى ليس هو يعقل ؛ أو بالقوة الوهمية ، والقوة الوهمية تدرك معاني مقترنة بمتخيلات . وقد بين أنى أشعر بذاتى وإن لم أشعر بأعضائى ، ولم أتخيل جسدى . فأجاب : قد بان أن المعنى الكلى لا يدرك بجسم ، وبأن أن المعنى الشخصى الذى تشخصه بالأعراض الهيولانية نحو القدر المحدود والوضع المحدود لا يدرك بتغير جسم ، ولم يبين أن الجزئى أصلاً لا يدرك بتغير جسم ، ولا أن الجزئى لا يقبل فى حكم الكلى ، بل الجزئى إذا كان تشخصه ليس بقدر ووضع وما يشاكلهما فلا مانع عن أن يشعر به — أظنه العقل . ولم تبيّن استحالة هذا فى موضع ، ولا بأس بأن يكون سبب ذلك الشخص هيولى وأسر هيولانى بوجه ما إذا لم تكن الهيئة اللازمة للشخصه نفسها هيولانية ، بل كانت من الهيئات التى تخص ما ليس يحسم بتشخصه ، إنما لا يدرك العقل أو النفس العاقلة جزئياً شخصاً بهيئات مقدرة هيولانية . وأما ما خلا ذلك فقد يدرك ويدرك هذا أيضاً إذا قرره عن الأمور المخصصة ، أو أضاف إليه [١٩٩] الأمور المخصصة مأخوذة كلية ؛ والأمور المتجردة إما شخصيات نوع تميز بخواص وتدرک ذواتها كما هي ، وإما أفراد ليس يتقسم نوعها بمخصصات بل النوع فى ذات واحدة ليس يحتاج إلى أن يتبیز إلا بالتنوع ، فهذه تدرك أيضاً ذواتها بنوعيتها . ثم ههنا نظر : فى أنها هل تدرك الصنف الأول بشخصيتها ؟

(٣٧٢) سُئِلَ : كيف أعقل ذاتى ، والمعقول هو المعنى الكلى القائم ؛ وأنا إذا عقلت ذاتى فقد تجردت ، وحينئذ أكون قائماً بحدى مقام الكلى ، وكل قائم بحدّه مقام الكلى فإنه مجرد لا تخاطله قوة الانفعال ؛ فكيف يدخل حينئذ على ذاتى ما يمنعه التجرد الذى له ؟ فأجاب : إن لم يُسَمَّ هذا الشعور بالذات عقلاً ، بل حُصَّ اسمُ العقل بما كان من الشعور للكلى المجرد ، كان للقاتل أن يقول : إن شعورى بذاتى غير عقل وإنى لست أعقل ذاتى . وإن سُمِّي كل إدراك من تجرد القوام عقلاً ، لم يُسَمَّ أن كل معقول لكل شيء معنى كلى قائم بحدّه ، بل لعله إن سُمَّ قائماً يسلم فى المعقولات الخارجة . على أن حق هذا أن لا يسلم مطلقاً . فليس كل شيء له حد ، وليس كل معقول إنما هو متصور بسيط ، بل قد يعقل الشيء بأحواله فيُدرك حدّه مخلوطاً بموارضه . وكذلك إذا عقلت ذاتى عقلتُ حداً مقروناً به عارض لازم . على أن الواجب أن قولنا أن المعقول هو الكلى أى من الأمور المختلطة المشتركة فيها ، وإنما

المقول على الإطلاق الذى يم كل شىء ماهيته مجردة أو مقرونة بما يعقل معه ؛ ثم يمرض فى بعض الأشياء أن تكون تلك الماهية كلية مشتركة فيها بقوة أو فصل ، وبعضها لا يكون كذلك .

(٣٧٣) لعل العقل الذى يدرك المقولات ليس يعنى به مجرد الشعور المجمل بالذات ، بل بعد ذلك . فليُفكَّر فيه .

(٣٧٤) سئل : هل تشعر الحيوانات الأخر سوى الإنسان بذواتها ؟ وما البرهان عليه إن كان كذلك ؟ فأجاب : يُحتاج أن يُفكَّر في هذا . ولعلها تشعر بذواتها بألات أولل هناك شعوراً بأمر مشترك من الأظلال ، أوللها لا تشعر إلا بما يحس ويتخيل ولا تشعر بذواتها وقواها ولا أفعال قواها الباطنة . يجب أن يفكر هذا .

(٣٧٥) سئل : لى شعور بأنى أبصرت ، أعنى هذا الإبصار الجزئى ، ولا شك أن للحيوانات الأخر هذا الشعور إن كانت تشعر بذواتها . فبأى قوة أدرك هذا المعنى ؟ وكيف الحال فيه ؟ فأجاب : لعل بينى وبين إبصارى آلة جسمية بارزة ، وبين إبصارى لإبصارى آلة جسمية باطنة ؛ ولعل بين إدراكى لذاتى وبين إبصارى غيرى أو بين إبصارى لإبصارى غيرى فرقا . ويجوز أن يتوسط بينى وبين إبصارى غيرى وبين إبصارى لإبصارى أيضاً لتبرى الذى هو غيرى متوسط ، ولا يجوز أن يكون بين ذاتى وبين إدراكى لذاتى متوسط . ثم ههنا كلام طويل نسال الله أن يوفقنا لقضائه على وجهه بكاله ؛ فام توفيق إلا بالله جلت عظمته .

(٣٧٦) سئل فى بعض المواضع أن ما يعقل غيره فيجب أن يعقل ذاته ، ولم يبرهن عليه . فأجاب : إذا كان يعقل أنه عقل غيره ؛ وللقدم واجب .

(٣٧٧) سئل إن الصورة الكلية القائمة بجدها إذا حصلت لشىء آخر صار ذلك الشىء بها عقلاً ، والشىء إنما يصير عقلاً بأن يتجرد غاية التجرد ؛ وكيف يدخل على شىء غير مجرد ما يجرده ؟ فإن قوله يصير به الشىء عقلاً معناه : يصير به الشىء مجرداً . فأجاب : معنى [٩٩ب] « صار » ليس أنه صار حينئذ ، بل معناه أنه دل على كونه كذلك . وهذه كلمة تستعمل مجازاً .

(٣٧٨) سئل عن البرهان على أن المقول الذى لم تهذب ولم تكمل لا تدرك المقولات

بعد المفارقة . فقال : لأنها لو لم تَحْتَجَّجْ إلى العقل بالملكة وحصول المبادئ لها إلى البدن ، لكان يمكن أن يتوصل إلى المبادئ من غير الاعتبار . ولا شك أن العقل بالملكة مهيء للعقل بالفعل وأن بعض العقل بالفعل أيضاً يحتاج إلى زيادة على الملكة ، فإنه يحتاج بعد العقل بالملكة إلى اعتبارات جزئية . فأما التقدير فلا أعرفه ، ولعله أن يتمكن من تصور المفارقات . (٣٧٩)

سُئِلَ عن البرهان على أن النفوس الكاملة تعقل بعد المفارقة — فقال : إن العقل بالفعل اتصال النفس من جهة قوتها العاقلة بالمبدأ المفارق الذي لك أن تسميه العقل الفعال . فإذا حصل استعداد كامل وكان الفعل غير محبوب بذاته وكان بعض ما يشغل عن جهة الفاعل قد زال — وجب الإعطاء والقبول .

(٣٨٠) تُشَكِّكُ عليه بأن النائم لا يشعر بذاته ، فقال : النائم يتصرف في خيالاته كما كان في اليقظة يتصرف في محسوساته ؛ وكثيراً ما يتصرف في أمور عقلية فكرية كما في اليقظة . وفي حال تصرفه ذلك يشعر بأنه هو ذلك المتصرف كما هو حال اليقظة ، فإن انتبه وذكر تصرفاته ذكر شعوره بذاته ، وإن انتبه ولم يذكر ذلك لم يذكر شعوره بذاته ولم يكن ذلك دليلاً على أنه لم يكن شاعراً بذاته . فإن ذُكِرَ الشعور بالذات غير الشعور بالذات ، بل الشعور بالشعور بالذات غير الشعور بالذات ، واليقظة أيضاً قد لا يذكر شعوره بذاته إذا لم ينحفظ في ذكر مزاوات كانت له لم يقفل فيها عن ذاته .

(٣٨١) تُشَكِّكُ عليه بأنا ما لم يُتَخَيَّلْ لنا هيئة أعضائنا في النوم ، لم نشعر بنواتنا . قال : قد سلف أنا لسنا نشعر هيئة أعضائنا البارزة ونشعر أننا نحن ، وإن تغيرت هيئة أعضائنا الشخصية في اليقظة حقيقة وفي النوم مجازاً ، فليس المشعور به الواحد الغير المتبدل هيئة الأعضاء . ولا يجوز أيضاً أن يكون أسراً كلياً ينحفظ مع كل تبدل انحفاظ الكل ، لأن المشعور به جزئى . ولا يجوز أن يكون أسراً شخصياً ينحفظ مع التبدلات انحفاظ الجزئى المقارن للتبدلات من شيء من أعضائنا — قد يُبَيِّنُ ذلك ، فهو إذن شيء آخر . وأيضاً فهب أننا لا نشعر بذاتنا ما لم يُتَخَيَّلْ لنا هيئة أعضائنا في النوم : هل تدل هذه القضية إلا على المقاربة بين الشعور وبين التخيل ؟ ولا مانع من أن يكون شعور شيء يقترن به تخيل شيء^(١) ، وليس في ذلك ما ينقض المذهب أو المقدمة ، فإنه ليس كل ما لا يكون الشيء ما لم يكن هو هو الشيء .

(٣٨٢) مسألة : سُئِلَ عما ذكر في مواضع من أنه محال أن تنيد الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لافي مادة . الجواب : إنما هو محال لأن الوجود معنى يقع على الأشیاء بتقدم وبأخر . ومعنى الوجود حظه من الوجود أكد مثل الجوهر والقائم بنفسه ، وبعض المعاني وجوده في الدرجة التأخره ؛ وكل ما هو علة بالذات فإن حظه من الوجود إما مساوٍ لحظ المستفيد منه إن أمكنه ذلك ، وإما أسبق منه وأوكد . فإليس له من الوجود حظ القوام بنفسه فليس يجوز أن يكون غيره ينال منه حظ القوام بنفسه ، لأن العلول يجب أن لا يكون أكد وجوداً [١١٠٠] من العلة ، وأيضاً فإن الصور الجسائية تفعل بتوسط المادة ، وذلك يتم بوضع . ومعناه أن الصورة إذا كانت قائمة بالمادة ، كان مصدر الأفعال عنها قوامها ونحو وجودها ، وكانت المادة تخصص أفعالها بأن يكون لها مبدأ توسط ، وإلا لسكانت القوة يصدر فعلها عن ذاتها من غير مشاركة المادة ؛ فكأن فعلها أتم في الوجود من ذاتها ؛ فيجب أن تكون أفعال القوى المادية مخصصة بما لها من كونه مادية ، فتكون تفعل فيما لذاتها إليها نسبة ما ، ولا تفعل فيما ليس لذاتها إليها نسبة . ولذلك لا تفعل في البعيد جداً وفي المستور وفي الذي ليس في وضع ما خاص . وأما ظن أنه لو كان الأمر على ما قيل في تخصص أفعال القوى الجسائية بنسب حقا ؛ لكان لقالبي أن يقلب فيقول : وغير الجسم لانه نسبة له إلى الجسم ، فلا يكون منه الجسم . جوابه : إن الشيء إذا صار قوامه بتوسط المادة صار ما يتصدر عن قوامه مخصوصاً بتوسط المادة . وإنما يكون بتوسط المادة مما تقتضيه الخاصة للمادية من الوضع سواء كان في القوام أو في صدور الفعل . والشيء الذي ليس بجسم إذا فعل في الجسم فليس لانه نسبة له إلى الجسم ، بل له نسبة ما إلى الجسم ، إلا أنها ليست تختلف . فذلك إذا حصلت المستندات لم يفتقر إلى شيء غير النسبة التي بين غير الجسم وبين المستندات ؛ فذلك تشابه الانفعالات . وأما الشيء الذي صار قوامه معلقاً بالموضوع ، ومصدر فعله مطلق بما به قوامه من الموضوع . فليس يكفي وجوده ووجود المستند كيف كان ، بل أن يقع على حالة يكون للموضوع بوضعه فيها توسط . وذلك التوسط غير متشابه ، فإن أوضاع الجسم من الأجسام الأخر غير متشابهة ، وتوسط الموضوع بين القوة التي فيه وبين الأجسام الأخر غير متشابهة — ليس كوجود الجوهر الروحاني بالقياس إلى كل جسم مستند ، ولذلك يختلف تأثير الأجسام بحسب القرب والبعد . وتوسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع له التوسط الخاص

بالموضوع محال، فإن توسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع له أصلاً لازمة زيادة معنى له على وجود القوة، وإن ذلك لا يضيف إلى وجود القوة شيئاً أصلاً إن رفقنا لوازم الوضع، فتكون حينئذ القوة؛ وإنما قوامها بتوسط الموضوع يصدر عنها فعل بلا توسط الموضوع، فليس الحَوَج إلى أن يكون المنفعل ذا وضع هو النسبة مطلقاً حتى يمكن أن يقال في جانب الفاعل الروحاني ما قال، بل نسبة ما يفعل بتوسط موضوعه. وهذه النسبة لا توجد بين القوة وبين ما لا وضع له وإن وُجدت نسبٌ أخرى، وإذا لم توجد لم يوجد الفعل والانفعال. وأما الروحاني فليس يحتاج إلى تخصيص حاله، حتى يفعل به، حتى إن لم يكن ذلك التخصيص لم يتم الفعل والانفعال، بل يكفيه وجود ذاته في أن يكون فاعلاً في المُستَعِدَّات. وأما هذا فيحتاج إلى توسط الموضوع، وذلك لا يتم فيما بينه وبين ما لا وضع له. وبعبارة أخرى: مصدر فعل القوة الجسمانية قوامها وجودها؛ وقوامها وجودها بالموضوع؛ فصدر فعلها يكون بالموضوع وحيث الموضوع. وفي الشيء الذي له النسبة الخاصة بالموضوع النسبة التي تكون للموضوع من حيث هو جسم أو جسماني، وبالجملة من حيث هو ذو وضع، فلا بد من توسط الموضوع [١٠٠ب]، — لا على أن يفعل، بل على أنه يفعل به. والأشياء البريئة عن المادة لا تكون في الموضوع موصلًا للتأثير إليها متوسطًا في التأثير، بل إن قصد إليها فعل فمن القوة لا من حيث هي ذات وضع ومن حيث لها موضوع. وقد مُنِعَ هذا. وأما فعل الأشياء البريئة عن المادة في ذوات الوضع فإنما هو فعل يصدر عن وجود ذاتها مطلقاً في المستعدات ولا يحتاج إلى أن يكون لها حال حتى يفيض فعلها حاجة المادية إلى أن تتوسط موادها. فإن قال قائل: فالأجسام تحتاج في انفعالها إلى توسط من موادها فهو غلط، لأن المادة هي المنفصلة نفسها، لا المتوسطة بين المنفعل وبين غيره؛ وهناك لم تكن هي الفاعلة بل المتوسطة؛ والشيء الذي فيه قوام الفاعل، فالشيء الذي إنما يفعل الفاعل وهو فيه يفعل حيث هو وحيث له نسبة وضعية.

(٣٨٣) سئِلَ: كيف تؤثر النفس في البدن والنفس لا وضع لها، وقد بين في مواضع أن ماله وضع لا يؤثر فيها لا وضع له؟ فأجاب: ما بين كذا، بل بين أن ما ليس له وضع لا علاقة له مع ذي وضع؛ فإن قيل في موضع ما ليس له وضع واقتصر على هذا القدر فقد عني به ما هو مجرد بذاته وعلاقته في وجوده أو حدوثه.

(٣٨٤) فصل من خطه : إن كانت صور العناصر تفعل بلا توسط ما يحدث فيها من المزاج فَمَقَاتَ بلا مزاج ، ولفعلت صورة النار ما تفعله صورة الماء ، وإن كانت تفعل بالمزاج فتفعل بكسر إفراطات الكيفيات فعلا هو كسر إفراطات أفعالها . وليس شيء من كسر إفراط أعمال الكيفيات صورة عظم ولا لحم ولا عصب ؛ وإن كان اختلاف ذلك بسبب اختلاف الآلات ، والآلات أيضا معلولة للمزاج ، — نُقِلَ الكلام إلى الآلات . ولو كان تحريك الروح بسبب قوة مزاجية فيه تحرك الجسم كتحريك إلى جهة واحدة . فإن المزاج الواحد مقتضاه واحد .

(٣٨٥) من خطه : بذور المحرك إما أن تحرك بقوة ترسلها إلى التحريك تكون هي الحركة القريبة كما نظن أن النار تحرك ما يتصد بأن يسخن ، وأما باللازمة كما يعتقد في المدفوع المصاحب ، وأما لاعلى أحد الوجهين . المحرك الذي يحرك بإرسال قوة فهو محرك غير قريب . المحرك يختلف فعله : إما لأنه كثير غير واحد ، فيقوى الواحد منه على تحريك قدر من صنف واحد دون قدر ، أو تحريك جنس ونوع وطبع غير جنس ونوع وطبع ، وإما لأن المنفعل المتحرك مختلف فيختلف انفعاله عن الواحد ، وإما لأن النرض مختلف والحاجة في وقتين من جنس واحد مختلف لمحرك واحد . المنفعل يختلف إما بسبب وجوده وعدمه بأن يكون تارة أكثر ، وتارة أقل ، أو معلوما أو بحسب كيفية بأن يكون مثلا تارة أزم لوضعه ، وتارة أبرأ منه : أو يكون مثلا تارة أنفذ في المسلك ، وتارة أعصى .

(٣٨٦) الموضوع للتحريك إما أن يكون تأثير المحرك فيه مقداراً بحسب الحاجة فيحرك منه مقداراً دون مقدار ، كما يعتقد من أن الطبيعة تُفرغ في البحران من الدم مقدارا دون مقدار بحسب الحاجة مع إمكان دفع الباقي ؛ وإما أن يكون التأثير غير مقدر بل بحسب انفعال المتحرك ، وبقدر ما يمكن أن يتحرك .

(٣٨٧) الأشياء المختلفة في المزاج والكيفية قد تبعد فيه حتى يكون المزاج يشتد فيحدث في الشيء ميلٌ بسببه إلى جهة [١١٠١] ما ليس يحدث لما لم يشتد مثل أن الرصاص يسخن فلا يحدث فيه ميل إلى ما فوق ، وقد يسخن حتى يحدث فيه ميلٌ ما إلى فوق . والأول لا يعزى من مخالفة ما هو دونه في الاستعداد ولا يخالفه في الميل بالفعل .

(٣٨٨) ما لم يختلف الميل بالفعل لم يختلف في الانفعال عن القاسر ، فإن القدر من

الماء المُسَخَّن الذي لم يبلغ أن يحدث له ميلٌ بالفعل إلى فوق يحتمل من القاسر ما يحتمله قدرٌ مثله باردٌ .

(٣٨٩) قد يقع اختلاف في الاستمدادات غير محسوس التفاوت فيجب أن تكون كالاتها غير محسوسة التفاوت .

(٣٩٠) إذا تحركت أشياء من الحركات إلى اجتماع ما ، فإما أن يكون كيف اتفق ، وإما أن يكون إلى نسبة ما بينها محفوظة .

(٣٩١) إذا تحركت أشياء إلى نسبة ما ثم اختلفت في عدة أشخاص وزالت عن النسبة زوالاً ما ، فيكون إما للفاعل المختلف بالعدد ، وإما للموضوعات المتحركة .

(٣٩٢) إذا كان المحرك واحداً والمادة غير مختلفة والفرض واحدٌ ، لم يختلف ما إليه تنهى الحركة .

(٣٩٣) إذا كان الفرض واحداً والمادة مختلفة اختلافاً متباعداً ، وليس استعمالها مقدارا بحسب الحاجة بل بحسب الانفعال ، كان الذي إليه الحركة مختلفاً اختلافاً متباعداً .

(٣٩٤) في هذا بينه : إن كان الاختلاف ليس متباعداً أمكن أن يكون الاختلاف ليس متباعداً .

(٣٩٥) وإذا لم يكن الاختلاف متباعداً والمسألة بجالها ، لم يمكن أن تكون المادة والمفعول مختلفاً اختلافاً متباعداً ، وبالعكس .

(٣٩٦) تكون جزئيات الحيوان والنبات إما أن يكون من مواد لها مجتمع الاختلاف فيها إما مطلقاً وإما بحسب تمكن الاستعمال الموجه نحو الفرض ، أو يكون من مختلف ؛ وكل ذلك إما أن يكون المحرك واحداً أو مختلفاً .

(٣٩٧) إن كان المحرك واحداً فيها والمادة على إحدى حالتى الاتفاق ، لم يمكن أن تكون للنفعلات حين يكمل فيها الفرض إلا شباهاً في كل شيء ما لم يعرض سبب خارج ، أو أشباهاً في النسبة دون السكم إن كان هناك عَوَزٌ في المادة واختلاف في السكم ليس صائراً بحسب تقدير الحاجة . إن كان المحرك فيها واحداً والمادة متباعدة الاختلاف وجب أن يكون ما ينتهى إليه التحريك متباعد الاختلاف ليس يحفظ النسبة .

(٣٩٨) إن لم يكن ما ينتهى إليه التحرك فيها متباعد الاختلاف والمادة متباعدة

الاختلاف ، فالمحرك غير واحد بل مختلف في القوة والنسكن .

(٣٩٩) جزئيات الحيوان من نوع واحد : إما أن تكون من جميع مواد البدن أو انفصل . ولو كان من جميع مادة البدن فإما أن يكون على تمكن التقدير بحسب الحاجة ، أو على وجوب الفعل والانفعال بحسب وصول الفاعل إلى المنفعل . ولو كان بحسب الثاني لكان تنجذب المواد كلها فيرق البدن المتكون منه ، فإذن هو بحسب التقدير . وأيضاً لو كان من انفصل الذي يمكن أن يفصل من البدن ويبقى الباقي كفاية للحياة ليرق البدن . فإذن هو من انفصل . (٤٠٠) الفصول متباعدة الاختلاف والكائن من الجزئيات غير متباعدة الاختلاف ، فإذن ليس الفعل والانفعال بحسب الوجوب ، بل بحسب التقدير .

(٤٠١) المواد مطيعة بحسب قسمة التقدير ، والكائنات فيها اختلاف وإن لم يكن متباعدة ، فوجب أن يكون بحسب اختلاف الفاعلين الأقربين ؛ فإنه إن كان الفاعل القريب واحدا والنسكن من التقدير واقعا لم يقع اختلاف أصلاً كما علم .

(٤٠٢) الفاعل الواحد إذا كان [١٠١-ب] سبباً لهذه فإما أن يكون بإرسال قوة ، وإما أن لا يكون . فإن كان بإرسال قوة فالمحرك القريب القوة ، وإن لم يكن بإرسال القوة لم يميز أن يقع اختلاف أصلاً أو وجب أن يقع اختلاف متباعد .

(٤٠٣) الأمور الخارجة النَّائِيَّة لا تختص بمنفعل دون منفعل والمحرك لزاج الحيوان مختص ؛ فليس هو إذن من المفارقات للموضوع والمباينة لها ؛ فهو إذن قوة فيها . (٤٠٤) سئل : ما المانع من أن يكون ما نشعر به من ذواتنا المزاج الخاص بكل شخص ؟ الجواب : لأنه صح أن النفس ليس بمزاج ، وأنا لا نحس ذواتنا كيفية .

(٤٠٥) سئل : ما البرهان على أن الذي يبصر ويسمع ويتوهم ويتخيل ويفكر ليس هو المزاج ؟ ولم يجب أن يكون جامع أخلاط الحيوان هو النفس ؟ الجواب : لأن كل واحد من هذه تثبت واحداً بعينه ، والمزاج يتبدل ، ولو لم يثبت التخيل واحداً بعينه لكان التخيل القديم يبطل ، فيحتاج إلى استئناف اكتساب بالحس . وليس لقاتل أن يقول : المزاج لا يتبدل إلا شيئاً قريباً ، فإنه إن تبدل قليلاً وأقل قليلاً فليس هو عين الأول . لكنه يجوز أن يفعل في إعداد المادة لحفظ الصورة أو صلاحها للصورة الواحدة فعل الأول ، لأن الأشياء المتباعد قد تشترك في فعل واحد ؛ فكيف المتقاربة !

(٤٠٦) سئل : هل يجب أن يكون لكل عضو على مزاج خاص كالدماع والقلب والمعين ، جامع خاص لأخلاطه ، أم يكفي للجميع جامعٌ أو حافظٌ واحدٌ؟ الجواب : لكل عضو مزاج وقوة وحفاة خاصة تنبث عن القوة التي كانت في المبدأ المشترك؟ فحركته إلى الانفصال .

(٤٠٧) سئل : ما البرهان على أنه ليس بين النفس وبين ذاتها آلة ؟ الجواب : لأن هذه الآلة إما أن تكون الفاعلة القرية وليست هي المدركة القرية ، أو تكون الموصلة ؛ وإنما توصل إلى المفارق .

(٤٠٨) سئل : قيل إن الوجود من حيث هو عام إما أن يكون معلولا — فاقولك في وجود الحق الأول ؟ وإما أن يكون غير معلول — فيكون كل وجود غير معلول . ثم قيل في جوابه : إن حقيقة الأول هي الواجبة ، والوجود العام من لوازمها ، فلا تكون إذن حقيقته مشتركا فيها ؛ والكلام في الواجبية كالكلام في الوجود ، فإن الواجبية أيضا يمكن أن يقال فيها ما قيل في الوجود .

الجواب : نقيض قوله : «إما أن يكون معلولا» ، ليس : «وإما أن يكون غير معلول» ، بل : «وإما أن لا يكون معلولا» . ولازم هذا هو أنه ليس كل وجود بمعلول ، لأن كل وجود ليس بمعلول كقولك : وإما أن لا يكون الحيوان ناطقا بمقابلة هذا . ثم الوجود من حيث هو عام بالقليل معلول ، لأنه من حيث كذلك مقبول فقط لا وجود له في الأعيان . فإن عنى بالعام الوجود من حيث هو وجود فهو وجود فقط ومسلوب عنه كل ما مفهومه شيء غير الوجود ، سواء كان من حيث هو وجود الأول أو وجود غيره . ثم الوجود من حيث طبيعته يلزم واجبية الأول لأن هويته أنه يجب وجوده ، والوجود من حيث الطبيعة يلزم واجبية الأول لأن هويته أنه يجب وجوده ؛ والوجود من حيث الطبيعة فيه من لوازمه لا من مقوماته ، فإنه لا مقوم له فيشترك فيه فيصير سر كما من مشترك وخاص .

(٤٠٩) سئل : لم يجب أن يكون تميز عدم الممكن عن الوجود بعلية ، وأن إمكان الشيء لذاته لا لعلته ؟ الجواب هو في حالي وجوده وعدمه ممكن : لا الصدم يخرج به إلى الامتناع ، ولا الوجود إلى الوجوب . ولو خرج بالعدم إلى الامتناع أو بالوجود إلى الوجوب لكان هو في كل حال له [١١٠٢] ضروريا^(١) . ولو خرج لوجوده إلى الوجوب وبطل الإمكان

نخرج لخدمه إلى الامتناع . وبطل الإمكان ، بل قوة الإمكان موجودة له في الحالين جميعا .
 (٤١٠) سئل : الصّور المعقولة إن كان يتناع وجودها معا فسواء كانت القوة العقلية مقترنة بالبدن أو كانت مفارقة ؛ وإن لم يتناع وجودها معا وجب أن يوجد معا في القوة العقلية قبل المفارقة . الجواب : الصور المعقولة غير متانعة حتى الأضداد ، فليس السبب من جهة القابل ؛ فإن القابل يقبل معاً المتقابلات وأجزاء القضايا وأجزاء الحدود ؛ ولكن النفس منا تُشغل بشيء عن شيء ، ولا تخلو عن مجاذبة حِسِّ أو تخيل أو شوق .

(٤١١) فصل من كلامه : كل ما ندركه فإنه من حيث ندركه في الذهن حقيقته مشثلة في ذهنك ضرورة ، وتلك الحقيقة إما أن يكون تمثلها في الأعيان وبلحظة ذهنك فالمدوم لا يدرك ؛ وإما أن يكون في ذهنك وهو الباقي ضرورة .

(٤١٢) سئل : لم صار المحسوس القوي يمنع الحس من إدراك المحسوس الضعيف ؟ الجواب : إنما يمنع ذلك لأحد شيئين أحدهما ضرر انفعالي يحدث في المادة كما يفعل الضوء القوي واللون القوي ؛ والآخر لأن كل متمثل يبقى زمانا تاما ، فإن بقي بعد مفارقة المحسوس كان الضعيف في جانب المقابلة ، فإن البياض الضعيف عند البياض القوي سواد أو حمرة اولون آخر ، ومن المستحيل أن يجتمع شبح بياض وغير بياض متميزين في قابل منطبع .

(٤١٣) سئل : ما الفرق بين اليقين والمشاهدة ؟ فإنه قال في وقت ما هذا معناه : إن اليقين هو أن يحضر الذهن المطلوب مع الحد الأوسط مع مزاحمة القوى الآخر ، وإن للمشاهدة هو أن يحضر المطلوب الذهن مع زوال سائر الموانع حتى لا يمكن للقوى الآخر المزاحمة ، فما معنى هذا ؟ الجواب : اليقين لا يمنع التخيل عن المقابلة ، والمشاهدة تمنع كل شيء عن المقابلة كما أن المبصر عند ما يبصر لا ينازعه تخيل ولا شيء آخر ، واليقين من حيث هو يقين إنما يكون بتمثل الحد الأوسط ، والمشاهدة ملكة وإن صحبها الحد الأوسط فكأنه غير محتاج إليه .

(٤١٤) سئل : ما البرهان على أن التعقل هو استحضار صورة المقول في العقل ، والمقول الفعالة ليست هذه سبيلها ؟ وما المانع من أن تكون عقولنا أيضا تلك سبيلها ؟ ولا ينفع بالبرهان المذكور في « كتاب النفس » : أن القوة العقلية لا تدرك بألة جسمانية ؛ فإنه ما بان لنا بهذا البرهان أيضا أن العقول الفعالة ليست بأجسام ولا ذوات أجسام . الجواب :

الصورة المفارقة لا يقال لها مُتَمَقِّلة إلا باشتراك الاسم . إنما التعقل في الفرق الأخرى وهو الاستثاف . ثم لا فرق بين الصورة المستحضرة والصورة اللازمة في أنها تستحيل فيما يستحيل فيه ؛ ولا يجوز أن تكون صورة عقلية في منقسم ؛ وهذا برهان أعم من المختص بأفسنا دون العقل الفعال ليعلم أن البرهان هو على أن الصورة العقلية لا توجد في جسم : لا وجوداً مُسْتَأْتفاً ولا وجوداً لازماً ، لأن البرهان ليس يتعلق إلا بأنه لا يجوز وجوده في الجسم وفي المنقسم ، ليس على أنه يجوز حدوثه منه . لكننا إذا تكلمنا عن أنفسنا تكلمنا في وجود حدث لأن تعقلنا حدث ، فكان ذلك نظراً بالعرض لا بالذات .

(٤١٥) سُئِلَ : لم لا يجوز أن تكون نسبة المقولات إلى العقل كسبة الوجود والوحدة وسائر اللوازم إلى الأجسام والموضوعات التي هي فيها وجود الأعراض في الموضوع [١٠٣ب] ، فلا يلزم في حلها للأجسام ما ذكر في « كتاب النفس » ، لا سيما ونحن نعلم أن العقول الفعالة ليس تحلها المقولات بل بفعلها ، وتكاد أن تكون نسبة المقولات إليها كنسبة اللوازم إلى الأجسام . الجواب : هَبْ أن نسبة المقولات إلى العقل أو النفس نسبة اللوازم ، أليست هي صور لا يجوز أن تقع فيها القسمة المذكورة ؟ وإذا كانت في الأجسام لازمه أو حادثة فإنها جائزة أن تقع فيها تلك القسمة ، فالتخلف ثابت ، قد قلنا إنه ليس يتعلق بالحدث ، بل بالوجود . ثم لو كانت هذه الصور المقولة لوازم لأنفسنا ، كانت موجودة فيها دائماً وذلك كونها متصورة ملحوظة ، — فما كنا نجهد ذلك .

(٤١٦) سُئِلَ : ما البرهان على أن العقول الفعالة ليست بأجسام ؟ فإن البرهان إنما قام على أن الشيء الذي يتفعل عن المقولات وتحلها المقولات ليس بجسم . فأما أن الشيء الذي يفعل المقولات ليس بجسم ، فما بان . الجواب : لم يبق البرهان من حيث يحدث بل من حيث يوجد أي وجود كان . قد فرغ من هذا ؛ واجعل بدل : « يحل » ، « يوجد » ، وبرهن ذلك البرهان بعينه . فإما أن يكون حقاً فيها ، أو باطلاً فيها ، ليس لكونه حالاً متبدلاً تأثيرياً في استمرار صحته ، ولا بكونه موجوداً لازماً تأثيرياً في منع استمرار صحته .

(٤١٧) سُئِلَ : ما الذي يمنع أن يكون حمل الوجود العام على الوجود الأول وسائر الموجودات حمل الجنس ؟ وما الذي دعانا إلى أن نقول إن حمله عليها حمل اللازم ؟ وكيف حمل الممكن العام على الممكن الخاص ؟ الجواب : الموجود لا يدخل في المفهومات البتة

دخول مقومٍ أئى جزءه . فإن دخل فى مفهوم شئء فى مفهوم الأول فقط ، والجنس لا يدخل فى ماهية واحدة فقط ، بل أقله فى ماهيتين . والممكن العام لا يبيد أن يكون داخل فى مفهوم الممكن الخاص إن جُبلَ مفهومُ الخاص هو أنه غير ضرورى : أى فى الوجود والعدم . وإن جعل كونه غير ضرورى اسماً لللازم الخاص لا لماهية وحقيقته من حيث هو ممكن خاص ، إن كانت له فى نفسه حقيقة غير مفهوم هذا السلب — كان الممكن العام من لوازمه ؛ إن كان مفهوم الممكن العام هو أنه غير ضرورى، فيكون مفهومًا لا لحال الممكن العام ، بل لنفس حقيقته . وذلك لأن السلوب كلها لوازم لا مقومات إلا للسلوب . فإن كان الممكن العام ليس مفهومه مفهوم : ليس عمتنع ، بل له مفهوم يلزمه أنه لس بمتنع ، والممكن الخاص مفهوم ليس أنه غير ضرورى وإن كان يلزمه أنه غير ضرورى ، — فيجب حينئذ أن ينظر : هل يدخل مفهوم العام فى مفهوم الخاص ؟ وعندى أنه إن كان ، فسيدخل فى الممكن الخاص . ثم لا يكون جنسًا ، لأنه لا يكون له فيه شريك ، لأنه وإن كان مقولاً على الواجب فلعله لا يقال عليه قول الداخلات فى المفهوم ، بل قول اللوازم ، أو لعل الأمر بخلاف هذا ، وبقى إلى أن يُحصَل المفومات التى ليست سلوبًا مجردة لهذه ، ثم ذكر أنه لم يحصلها إلى هذه الغاية — إلى كلام يشبه هذا .

(٤١٨) فصل من كلامه بخطه : إذا وجد الشئء وقتاً ثم لم يعد ، واستمر موجوداً فى وقت آخر ، وشوهد ذلك أو عُلِمَ — عُقِلَ أن الوجود واحد ، بل لم يمكن غير ذلك ، فإن هذا حد الواحد الزمانى . وأما إذا عدم فليكن الوجود السابق ، وليكن المعاد الذى حدث بـ وليكن الحدث الجديد جـ ، وليكن بـ فى الحدوث وفى الموضوع والزمان وغير ذلك لا يخالف جـ إلا بالعدد مثلاً فى الموضوعين المتشابهين ، فلا يتميز بـ عن جـ فى استحقاق أن يكون آ منسوباً إليه دون جـ ؛ [١١٠٣] فإن نسبة آ هو إلى أمرين متشابهين من كل وجه ؛ فليس أن يجعل آ لأحدهما أو لى من أن يجعل للآخر . فإن قيل : إنما هو أولى لبـ دون جـ لأنه هو كان لبـ دون جـ ، فهو نفس هذه النسبة ، وأخذ المطلوب فى بيان نفسه ؛ بل يقول الخصم إنما كان لـ . بلى ! إذا صح مذهب من يقول إن الشئء يوجد يفقد من حيث هو موجود وبقى من حيث ذاته بينه ذاتاً لم يفسد من حيث هو ذات ثم أعيد إليه الوجود — أمكن أن يقول بالإعادة إلى أن يبطل من وجوه ، أخرى سواها، سلم له أنه شئء من حيث هو

ذاته بعينها ، أو لم يسلم له ذلك . وإذا لم يسلم فهو فاسد في الحال ، وإذا سلم احتاج إلى ضرب من النظر ؛ وإذا لم يسلم ولم يحصل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة ولم يفرق بين الثبات والوجود وبين الحصول والوجود لم يكن أحد الحادتين مستحقاً لأن يكون قد كان له آ ، وهو الوجود السابق دون الحادث الآخر ، بل إما أن يكون كل واحد منهما معاداً أو يكون ولا واحد منهما معاداً^(١) . وإذا كان المحمولان الاثنان يوجب أن يكون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر ، فإن استمر موجوداً واحداً وذاتاً ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجوداً وذاتاً شيئاً واحداً ، وبحسب اعتبار المحمولين شئين اثنين . فإذا قد استمراره في نفسه ذاتاً واحدة بقي له الاثنيّة الصرفة لا غير . والحال في الوجود التكرّر كالحال في الذات المعادة . ولم لا يكون الوجود نفسه معاداً فيكون الوقت أيضاً معاداً فيكون الحدوث أيضاً معاداً ، فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدوثان اثنان ، بل واحد بعينه معاداً ؟ ثم كيف يكون المود ولا اثنيّة ، وكيف تكون اثنيّة ويجوز أن يكون المعاد هو بعينه الأول ؟ ثم قول من يريد أن يهرب من هذا منهم ويقول : الوجود صفة ، والصفة لا توصف ولا تعقل وليست بشئ . ولا موجودة ، وإن الوقت أو بعض الأشياء لا يحيل الإعادة ، وبعضها يحيل حتى لا يلزمه أن فرض الإعادة المعدوم قد يجعل المعاد غير معاد ، ويجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلاً ، وذلك خاف ، قول مُلَفَّق يفضحه البحث المحصل .

(٤١٩) سئل البرهان على أن ما يعقل غيره يعقل أنه يعقل ذلك الغير حتى يلزم منه أنه يعقل ذاته . الجواب : ذلك بالقوة القريبة أو الفعل والأشياء الواجبة الأحوال . فإن ما يمكن أن يكون فيها فهو واجب ، والأشياء الممكنة الأحوال فيمكن أن تكون فيها الأحوال وما يلزم الأحوال ويقوم الأحوال . وكونه أنه عقل بالفعل يدخل في معقولة ذاته ، فإن ذلك جزء هذه الجملة المعقولة ؛ فهو قبله بالذات .

(٤٢٠) أن نشعر بذاتنا بحيث أنه معقول أو عاقل بالفعل فهو فينا بالإمكان ، وفيما يجب فيه ما يصح بالفعل .

(٤٢١) سئل : بأي قوة أشعر بأني أبصرتُ أو سمعتُ ؟ الجواب : بالنفس الحيوانية

أو الناطقة من طريق القوة الوهمية إذا اندفعت الصورة المحسوسة من الحس الظاهر إلى المشترك إلى المصور إلى الوهم تصوراً بمد تصور متكرر .

(٤٢٢) سئل : إننا نشعر بذواتنا ، فهل يكون ذلك بتعقل أو إدراك آخر؟ وإنما يمكن أن نحقق أننا نقل إذ بينا أن لنا حقيقة ذواتنا؛ فإن أمكن أن نبين أن لنا حقيقة ذواتنا من دون وساطة التعقل ، فالحاجة إلى أن نقول إننا نقل ذواتنا وتتوصل منه إلى أن لنا حقيقة ذواتنا؟ الجواب : ليس يتعلق [١٠٣ب] الكلام بالتعقل أو الشعور ، بل بكل إدراك كان ، فإنه ملاحظة لحقيقة الشيء لامن حيث هي خارجة . ولو كانت خارجة لم تكن الأمور المدومة تعقل ، بل من حيث هي فينا . وليس للملاحظة وجوداً لها ثالثاً ، بل نفس انتقائها فينا ، وإلا لتسلسل إلى غير النهاية . إلا أننا على سبيل التوسع نقول : تلاحظ حقائقها تشبيها لها بالمحسوسات على مجرى العادة ؛ وعند التحقيق المحسوسات أيضاً ملاحظتها حصول حقائقها التي هي بها محسوسة لنا حتى تصير الخارجة بها ملاحظة .

(٤٢٣) سئل : أحسب أننا نقل ذواتنا ولم يَبْدُ أنه هل يجوز أن يعقل بآلة جسمية أم لا ، فلم لا يجوز أن تحصل القوى العاقلة في القوى الوهمية فتشعر القوى الوهمية بها ، كما أن القوة العاقلة تشعر بالقوة الوهمية فلا تكون ذات القوة العقلية هي حاصلة لذاتها بل لغيرها ، كما أن القوة الوهمية ليست هي حاصلة لذاتها بل مثلاً للقوة العاقلة ؟ الجواب : فينا أولاً وأولاً ونحن قوة ندرك بها المعاني الكلية وما يجري مجراها ، وأخرى بها ندرك الجزئيات . والكلية من القوة التي بها يدرك الكلية يدرك بما يدرك به الكلية ، وذلك سمّه ما شئت ؛ لكننا نسيه القوة العقلية .

(٤٢٤) لا يخلو إما أن يعتبر الشعور أو الإدراك العقلي . وقد عرف ما يوجب الإدراك العقلي . وأما الشعور فأنت إما تشعر بهوئك ؛ لست إنما تشعر بشيء من هواك حتى يكون هي الشعور بها حينئذ لاتكون شعرت بذاتك ، بل بشيء من ذاتك ؛ ولو شعرت ذاتك لا بذاتك بل بقوة حسّ أو تخيل لم يكن الشعور بها هو الشاعر ومع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك ، وأنتك الشاعر بنفسك . ثم إن كان الشاعر بنفسك قوة هي في نفسك وقائمة بها ، فيكون وجود نفسك بقوتها لنفسك يرجع على نفسها مع القوة ، فلا يكون لغيرها . وإن كانت تلك القوة قائمة بجسم وفك غير قائمة في ذلك الجسم فيكون الشاعر ذلك الجسم

بتلك القوة لشيء مفارق بصورة أخرى ، فلا يكون هناك شعورٌ بذاتك بوجه ولا إدراك لذاتك بخصوصيتها ، بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس بيدك رجلك ، وإن كانت نفسك بتلك القوة فأنت في ذلك الجسم فتكون النفس وقوتها وجودها لغيرها ، فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها ولا ذلك الجسم لأن ماهية القوة والنفس معا لغيرها وهو ذلك الجسم . وإن كان جوهر النفس هو القوة التي بها يدرك فليسا يفتقران .

(٤٢٥) سئل : ما يُدرينا أن شعورنا بذاتنا هو تغفلنا لها ؟ نفسى هو إدراك آخر لا يقتضى ذلك الإدراك أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا ، بل هو أثر على لون ما حصل لنا من ذاتنا ، فلا يكون ذلك الأثر هو بعينه حقيقة الذات ، فلا يمتنع أن تكون لنا حقيقة وجود يحصل منها لنا أثر فنشعر بذلك الأثر ، فلا يكون الأثر هو الحقيقة ، فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين ؟ الجواب : من لا يتصور حقيقة ماهيته فليس يعقل ماهيته ، وليس الإدراك إلا تحقق حقيقة الشيء من حيث يدرك ، وهو معنى الشيء بالقياس إلى لفظه . وقوله : يحصل لنا أثر فنشعر بذلك الأثر — لا يخلو إما أن نجعل الشعور نفس حصول الأثر ، أو شيئاً يتبع حصول الأثر . فإن كان نفس حصول [١٠٤] الأثر ؛ فقولهُ : « فنشعر بذلك الأثر » لا معنى له ، بل هو اسم آخر أو قول آخر مُرادف . وإن كان الشعور شيئاً يتبعه هنالك يكون حصول معنى ماهية الشيء أو غيره . فإن كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه ، وإن كان هو فتكون ماهية الذات تحتاج في أن تجمل لها ماهية الذات إلى أثر آخر به تحصل ماهية الذات فتكون لم تكن ماهية الذات فحصلها الأثر ، فليست متأثرة ، بل متكونة . وإن كان ماهية الذات تحصل ثانياً بحال أخرى من التجريد أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض أو زيادة تنضاف إليها فيكون المقول هو ذلك الذى بحال أخرى . وكلاهما في نفس الماهية وجوهرها الثابت في الحالين^(١) .

(٤٢٦) سئل : إذا عقلت النفس أو الإنسانية ، فهل يحصل في الجزء العاقل منى غير ذاتي ؟ وإذا عقلت إنسانية زيد أو نفس زيد ، فهل المقول من النفس والإنسانية غير ذاتي مع اللازم المقترن بإنسانية زيد ، أو يحصل في ذاتي إنسانية أخرى مع عوارض أخرى ؟ الجواب : إذا عقلت النفس أو الإنسانية مطلقاً مجرداً فقد عقلت جزء ذاتك ، وإذا عقلت إنسانية

(١) هنا يتكرر ما ورد من قبل تحت الأرقام من ١٤٦ لى ١٦٧ .

زيد تكون قد أضفتَ إلى جزءه ذاتك شيئاً آخر قرنته به فلحظت جزءه ذاتك وجزءه ذاتٍ أخرى ، ولا تتكرر فيك الإنسانية مرتين بالموضوع بل بالاعتبار .

(٤٢٧) سئل : هل نشر بعد الفارقة بذواتنا المتخصصة كما نشر بها الآن ، أو نشر بذواتنا مطلقة لا متخصصة كما نقل الآن مثلاً معنى النفس ومعنى الإنسان ؟ الجواب : نشر بها بالهيات التي بها تخصصت الشخص اللازم . فأما هل أمكنه أن يشمر بالهيئة مجردة ، أو لا يشمر بها إلا مخلوطة بالمعنى العام — فهذه مسألة أخرى .

(٤٢٨) مسألة في المزاج : قال المتشكك : لعل المزاج واسطة وقوة للنفس بها نعمل أفعالها . جوابه : يجب أن تعلم أن المزاج معين ، إلا أنه ليس هو الفاعل القريب المتوسط بين النفس والبدن أو نفس النفس ، وذلك لأن موجب أمرجة الحيوان ، أو موجب موجب أمرجة الحيوان حركة أو سكون متمين يطرأ عليه تحريك مخالف له فإسبراً إياه مؤذله ، فهو عن مبدأ آخر ، لا سيما والتنازع ثابت عند تحريك النفس ولو كان اللبس بتوسط المزاج . ومن المعلوم أن حمة المتوسط شرط في تمام الفعل ، والمزاج الصحيح لا يحس إلا بأن يستحيل ، فإذ لك لا يحس بالمثل ، فتكون إذاً الآلة مزاجاً مستحيلاً^(١) عن الصحة . ثم إنما^(٢) المدرك الأول هو الأثر الذي يحصل في الآلة ، وهو نفس هذا المزاج ، فيكون المزاج إنما يدرك نفسه ، وكان لا يدرك مثله فضلاً عن نفسه ، فالمدرك غير المزاج ، بل هو المدرك الطارىء .

(٤٢٩) عورض هذا الكلام بأن قيل : المدقوق مستحيل لا يدرك مزاجه ، فقال القائل : إن المزاج الشبيه غير مدرك ، فيجب أن يكون المزاج الذي هو النفس إذا أدرك مزاجاً من حر أو برد فإتاما يدرك حينما تفسير هو فيكون مادام معتدلاً غير مدرك ؛ فإذا زال عن الاعتدال أدرك ذاته ، فيكون ما لم يستحيل لم يدرك ، وأن يكون إنما يدرك ذاته لا في كل حال بل عند الزوال عما هو عليه . — لا يلزمه أن يناقض بأن المدقوق مستحيل لا يدرك مزاجه لأنه لم يقل كل مستحيل [١٠٥] مدرك مزاجه بل كل مدرك مزاج على هذا الوجه مستحيل . وتشكك فقيل : لعل هيئة الاجتماع تحفظ المزاج قياساً على الأبنية . فقال : هذا أقول من لا يعلم أن الأبنية إنما تحفظ على أشكالها لأن وضع أجزائها وضع مبله في جهة واحدة يتعاون بذلك على الثبات . والاستقصات متضادة القوى مأسورة مقسورة على الاجتماع

لولا سبب خارج يقصرها على الاجتماع لتباينت ولم تَفَنِّ هيئة اجتماعها كما يعرض بعد الموت .
ثم قال : ويجب أن تعلم أن المزاج كيفية واحدة واقفة على حد ، ليس المزاج مجموع كصفات
كل واحد منها له حكم في نفسه ويصدر عنه فعل في نفسه ، فإن القوى إذا كانت على هذه
الصفة لم يُسَمَّ مجموعها مزاجا . فالمزاج حر أو برد أو ييس أو رطوبة على حد يجب عنه في
موضوعات ، فعله الفعل الذي ينسب إليه مقصراً فيه . والحرارة الفريزية آلة من آلات
النفس ، لكن في أن تفرق الغذاء وتهضمه . وأما إحاطته إلى المشاكلة فليس من أفعال
الحرارة بوجه بل ذلك لقوة أخرى .

(٤٣٠) وتشكك فقيل : إن الكيفية لم لا يجوز أن تكون سببا للادراك والتوليد
والمعلول فقد لا يكون من جنس العلة ؟ فقال : هذا كلام مختل ، فإنه لم يعول في ذلك على
أن الكيفية المزاجية إنما لا تكون سبباً للادراك لأنه مخالف له . قال : ويجب أن تعلم أن
المزاج من معلولات الجمع وتوابعها ، والجمع معلول القوة الجامعة النفسانية حدوداً وأمخفاظاً^(١) ؛
وأن تعلم أن المزاج إذا تغير صار آخر بالشخص ، فإنه لا يجوز أن يقال في الأعراض إن واحداً
منها يبقى بعينه ويكون أشد وأضعف حتى يكون حاملاً للشدة والضعف ، وهو واحد بعينه ،
فإنه ليس هناك معنى واحد يقبل الاختلاف عليه إلا الموضوع ؛ فالمزاج وجميع الكيفيات
التي تقبل الشدة والضعف ، إذا تبدلت تغيرت لا في الشخص فقط ، بل وفي النوع . والذات
الإنسانية التي هي بها واحد ثابت الشخص غير شيء من هذه المتبدلات بالعدد .

(٤٣١) قال : ويجب أن نعتبر أننا حال ما نريد أن نتحرك بالإرادة ففينا مبدأ يقتضى
أن يتحرك حركة سافلة أو يسكن أو يعاوق ويمانع ، وما لم يُسْتَوَلْ عليه بالمضادة لم تَتَأْتِ
الحركة الإرادية الطالبة غير مطلب الطبيعى فينا ، وأنه ربما وقع مثل ما يقع في حال الرعدة
لتداولها السلطان والقوة ، وأنه لولا هذه القوة لما كان يكون من الإعياء إلا ما يوجهه سوء
المزاج فقط وأنه ليس سوء المزاج إلا مزاج ذلك العضو ، فيكون الذي يوجب الإعياء هو
الذي يعرض نفساً ومزاجاً ، فهو بعينه موجب الحركة ومانع عنها . كلا ! بل فينا مُسْتَدْعٍ لأن
يكون الجسم ساكناً أو هابطاً ليس هو بعينه الموجب للإصعاد ، وأن قوة واحدة لا تقتضى
إيجابيين اثنين متقابلين . ثم الذي يستدعى منا السكون والهبوط ليس إلا المزاج أو ما يوجب

(١) هنا علامة بدء فقرة أخرى والواجب المتراد الكلام .

المزاج ، فيجب أن يكون صاحب الحركة الإرادية غيره ، وليس يلتفت إلى قول من يقول إن المزاج في حال عدم الإرادة يقتضى شيئاً ، وإذا حصلت الإرادة لم يقتض ذلك بل خلافه ، فإننا عند الحركة الإرادية ينازعنا ميل إلى جانب آخر ، ولذلك يحتاج إلى آلات وجيل تتأني بها حركاتنا الإرادية ؛ وليس يمكن أن تُنسب تلك المنازعة إلى القوة الطبيعية .

(٤٥١) وتشكك عليه وقيل : لعل الاستقصات في بدن الحيوان مقسورة على ذلك ، لأن حافظاً يحفظها هو النفس . فقال : يجب أن تعلم أن المقسور من الاستقصات والمزجات إنما ينحفظ لعصيان المسلك [١١٠٦] على الانشقاق ، ومقدار ما ينحفظ ما ليس لذلك مسلكه هو مقدار زمان الفصل بين الحركتين المتضادتين وزمان قطع المسافة ، والدهن المضروب بالماء إنما ينحفظ هذا القدر ، والنيرون والأهوية المحيوسة في الأرض قسراً إنما تنحفظ للسبب الأول . فإذا كانت قوية زلزلت وخسفت . واعلم أن الهواء ليس حبه في مغارات الأرض كحبس النار ، فإنه ربما كان ذلك بسببٍ آخر ، أو لأن المكان طبيعي . ثم الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخلطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجية ، بل السبب في ذلك جوهرى طبيعي يكون في المني ثم يمزج الأخلط في المني مزاجاً ، ثم يحفظ ذلك المزاج بالبدل . وليس في جوهر المني واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف لقلته عن التقصى عما يخالطه ، ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسراً أو حصراً ، بل في المني روح كثيرة جداً : هوائية ونارية ، إنما يجسبها في المني مع سائر ما معها شيء غير جوهر جسمية المني ، والدليل على ذلك أنه إذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي هو أولى بأن يحصر ويمنع ، تحلل بسرعة ورق وكذلك إذا تعرض للحر . وإذا كان في الرحم وعرض آفة أيضاً صار كذلك ، فلا يجب أن يظن أن احتباس الاستقصات الخفيفة في مزاج الحيوانات لعجزها عن التحلل بسبب قلتها أو صعوبة شق المنفذ ، وبالجملة لأسر قاسر منها هو أحد استقصاتها ، بل لقوة أخرى تجمع الاختلافات وتمنعها عن التحلل وتأتيها بالبدل . ومع ذلك فإن تغير المزاج إلى البرد الحاصر والحر المحلل في أن يؤدي إلى هذا التفرق — واحد .

(٤٥٢) وتشكك عليه بأن قيل إن الإهياء ليس يحدث من جهة أن العضو يكلف

بالقصر حركات غير مقتضى مزاجه ، فقال : هذا التشكك لا أعرف له جوابا إلا بالتجربة .
فليتأمل حال من تعب كيف تشق على عضوه الحركة ، وكيف يزداد تعبهُ وألمه بتكلف
الحركة حتى يثبت فلا يتحرك أصلاً بالإرادة ، والحركة المزاجية له محفوظة . وقال إن الإعياء
تهدته الحركة القريبة بما يوهن العضل لما يحدث فيه من تمديد ، ويسنح غير الذي يقتضيه
مزاجه ؛ فلترك الطائر ومزاجه لترك ولم يُخلق .

(٤٥٣) وقال في هذا المعنى وفي أن المزاج متغير والشخص الواحد ثابت بالمدد :
ثبات الشيء واحداً بالمدد ليس هو إنما يثبت واحداً بالمدد بكيته وكيفيته ، بل بجوهره ؛
ثم يثابى أنا واحداً بآبئتي الجوهرية وإن أس لم يهلك ولم يعدم ، ولم يحدث غيره بالمدد ،
وإنى أنا ذلك الشاهد لما شاهدت أس والتذكر لما نسيتهُ مما شاهدته أس ، — أس
لا يقع لى فيه شك . وكذلك لست أنا متكوناً اليوم ، ولا كان بدنى آخر فسد البارحة ،
وإنى لست أعدمُ غداً ، ولا يفسد شخصى إن تأخر أجلى غداً حتى يتكون جوهر غيرى .
ولست كما أنى متجدد الأحوال كذلك أنا متجدد الجوهر .

(٤٥٤) ويجب^(١) أن لا يتوهم أنا إنما نحن الذين شاهدنا ما شاهدنا وحفظنا ما حفظنا
بسبب جزء منا جسمانى ينحفظ ، وذلك لأنه إن كان ينحفظ على اتصاله فقينا شيء لا يتحلل
منه شيء ولا يتبدل شيئاً بدل ما فسد ، فإنه إن كان فينا مثل ذلك ، ففي جوهرنا ما
لا يفتنى ولا يحتاج إلى بدل ، وليس كذلك بل جميع أجزائنا تقتضى ؛ وإذا كان كذلك
فكل جزء من جسدنا يسقط بدل شيء يتحلل منه ، وإن كان [ب ١٠٦] شيء ينحفظ فيه
موجوداً إلى آخر العمر ، فهو عرضة الاتصال والانفصال ، ولا تكون له صورة واحدة بالمدد ،
ولا يكون أيضاً مستحفظاً بصورة حسية أو خيالية أو عقلية واحدة بالمدد ؛ فيجب من ذلك أن
يكون الثابت واحداً وبينه فينا . الذى لا يشك فى وجوده بحسب ما بينا جوهرها صورياً غير
المادة ، ويكاد أن يكون هذا الجوهر يلزم منه أن لا يكون مادياً فى كل حيوان ، ويكون
هو الواحد المتبدل عليه المادة بفعله أو بفعل غيره أو بمقاسمة بينه وبين غيره يكون التحليل من
غيره والاحتبدال منه . فإنه لو كان صورة فى المادة والمادة يقبل اتصالها ، فيجب أن تتبدل
صورتها التى فيها ولا يكون صورة محفوظة ؛ فلو لا شيء دقيق وسر عجيب لقضى فى كل نفس

(١) وردت هذه الآية من قبل تحت رقم ٣٩ .

أنها غير متعلقة بالمادة . ثم إذا نظر إلى الحق من جهته علم أن هذا كيف يمكن أن يكون . وهذا كلام في إثبات النفس وجوهريتها إذا دُعِمَ بأدنى دعامة صار قويا جداً .

(٢٥٥) سئل في معنى العقل بالقوة : فإن الذي يعقل منا هو مجرد عن المادة ، والمجرد عن المادة عقل بالفعل . فإن قيل إنه بالفعل إلا أنه مُتَوَقِّقٌ لاشتغاله بالبدن ، فكيف يكون البدن بأفعاله في كثير من الأشياء ؟ فإنه إن كان ينتفع بالبدن ، فليس يكنى الشيء في أن يكون عقلاً تجرّده عن المادة . فأجاب : ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلاً بالفعل ، بل كان مجرداً عن المادة التجريد التام ، حتى لا تكون المادة سبباً لقوامه ولا بوجه ما سبباً لحدوثه ، ولا سبباً لهيئته بها يتشخص ، ولتهيئته يخرج إلى ضرب من الفعل . والبرهان الذي يقوم على أن كل مجرد عن المادة عقل بالفعل إنما يقوم على الجرد التجريد التام الذي لا توسط للمادة في هيئة تشخصه ولا في هيئة استمداده . ثم ليس من العجب المنكر أن يكون الشيء الذي يمنع من شيء يمكن من شيء ، والذي يشغل عن شيء يشغل بشيء . قال وقد ذكر ذلك في « الإشارات » .

(٢٥٦) سئل : كيف قيل إن العقل متناً لا يبطل عنه مطلق الاستعداد ؟ فأما بحسب شيء شيء فإن الاستعداد يبطل مع وجود الفعل ، ولست أدري كيف يبطل عنه الاستعداد . والهيولى إذا حصلت فيها الصورة فإن الصورة باقية بعد ، فأى فرق بينهما ؟ فأجاب : الاستعداد اسم مرادف للمعنى الرابع من المعاني التي يقع عليها اسم الإمكان ، وهو ما كان من معاني الإمكان مقارناً لعدم ما هو ممكن . وإذا قايسنا الفعل بالقوة إلى تصور معنى في المثلث أو تصديق فيه مثلاً فكان ممدوماً فيه ، كان هناك استعداد له . فإذا حصل استحالة أن يكون الاستعداد بهذا المعنى باقياً ؛ وإلا فالشيء بعد معدوم . وأما مطلق العقولات فلعلها لا تنتهي . وبالجملة فليس تخرج لنا بالفعل معاً كلها ، بل ولا متناه منها أو أكثره تخرج إلى الفعل معاً .

(٢٥٧) سئل عن كيفية اتصال النفس بالعقل الفعال بعد المفارقة ، — وها هنا لا يتصل به ولا يخرج إلى الفعل إلا بعد مطالعته للصور الخيالية واستعمال الفكرة ؛ فلم صار ههنا هو كذا وبهذا الشرط يخرج إلى الفعل ، وبعد المفارقة يستغنى عن الخيال والفكر ؟ فأجاب : ليس

يحتاج العقل مِنَّا في كل اتصال بالمفارق إلى الخيال ، بل في بدء ما تنقبس التصورات الأولى الكلية . وربما استعان بالخيال أيضا في بعض التصرفات ليشتغل الخيال عن المعارضة وليكون التهيؤ بمشاركته أكد ، كما يفعله في مطالعة الأشكال الحسية أيضا عند التأمل الهندسى . وهذه الاستعانة نافعة ، لا ضرورية ؛ [١٠٧] وفي الأمور التي هي من المحسوسات الحقيقية والمشتركة والقوى — العقل قد يرفض ذلك ولا يستعين بالحس ، وربما يمكن من أن يرفضه أعنى الخيال أيضا فلا يشخص شخصا حسيا ولا خياليا ، والقياس المستقل يتصرف في حدود قياسه الكلية غير متخيلة ، وفي حدود حده ورسمه . والمؤيد بالحس الناقب يقع له الحد الأوسط دفعة من غير طلب ، ولا استعانة بغير قوى العقل ، فليس كل اتصال إنما هو بمعونة الخيال ، ولا أيضا كل نفس إنسانية تتصل عند المفارقة بالمفارق ، بل إذا كان استبقاء قوة هذا الاتصال والأمر في تحديد هذه القوة ومتى يكون ، كالمستصعب ؛ وإما إذا نرسر الاستقلال نتصوّر المعانى المفارقة للمادة .

(٤٥٨) فصل من كلامه : أما الشئ : الثابت في الحيوانات فاعله أقرب إلى درك البيان .

ولى في « الأصول المشرقية » خوض عظيم في التشكك ثم في الكشف . وأما في النبات فالبيان أصعب . وإذا لم يكن ثابت كان غير ، وليس بالنوع ، فيكون بالعدد . ثم كيف يكون بالعدد إذ كان استمرار في مقابل النبات غير متناهى القسمة بالقوة وليس قطع أولى من قطع ؟ فكيف يكون عدد غير متناه يتحدد في زمان محصور ؟! لعل العنصر هو الثابت . ثم كيف يكون ثابتا ، ولبس الحكم يتحدد على عنصر واحد ، بل يرد عنصر على عنصر بالتعمية . فلعل الصورة الواحدة يكون لها أن تلبسها مادة فأكثر منها . وكيف يصح هذا والصورة الواحدة ممتدة لمادة واحدة ! فلعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة أولى ، تثبت إلى آخر مدة بقاء الشخص . وكيف يكون هذا ، وأجزاء النامي تزايد على السواء فيصير كل واحد من التشابه الأجزاء أكثر مما كان ! والقوة سارية في الجميع ، ليس قوة البعض أولى من أن تكون للصورة الأصلية دون قوة البعض الآخر ؛ فلعل قوة السابق وجوداً هو الأصل والمحفوظ ، لكن نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق . فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحداً بالعدد في الحقيقة ، بل كل جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل بالأول ، أو لعل الأول هو أصل يفرض منه الثاني شبيهاً له . فإذا بطل

الأصل بطل ذلك من غير انعكاس . أولل هذا يصح في الحيوان أو أجزاء الحيوان ولا يصح في النبات ، لأنه ينقسم إلى أجزاء كل واحد منها قد يستعمل في نفسه ؛ أولل الحيوان والنبات أصلاً غير مخالط . لكن هذا مخالف للرأى الذى يظهر منا . أولل للتشابه بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة . والجوهر الأول منقسم في الحوادث من بعد انقسامه لا يعدم مع ذلك اتصالاً ما وفيه المبدأ الأصيل ؛ أولل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقاً إلا زمان الوقوف الذى لا بد منه . فهذه أشراك وحيائل إذا حام حوتها العقلُ وقرع عليها ونظر في أعطافها رجوت أن تجد من عند الله مخلصاً إلى جانب الحق . وأما ما عليه الجمهور من أهل النظر فقولهم . فليجتهد جماعة في أن تتعاون على درك الحق في هذا ولا تبتأس من رَوْحِ الله . وأما أنه لا بد من ثابت تحت التغيير فأمر يعرفه من يشتهي أن يفكر قليلاً . وأما الشُّبُه فيه فإذ كرنا . وأما الفَرَج فمن خصائص لهذه الشُّبُه يلوح الحق منها كما أفدّر عن كتب^(١) .

(٤٥٩) [ب ١٠٧] سئل البرهان على أن مزاج المني لا يجوز أن يكون سبباً لتفاد ذاته ، فقال : هذا لا يحتاج إلى برهان إن غنى سبباً بالذات ، وذلك لأن وجود الشيء وهو يته لو كان سبباً لتفاده لما ثبت . وإن غنى سبباً بالعرض فهو سبب بالعرض ، لأن مزاجه يُعده لعل يُفقد صورته إلى العقلية منه^(٢) .

(٤٦٠) مسألة : لم يجب أن يكون الفعل والإيجاد من لوازم واجب الوجود بذاته ، وهل هذا له أولاً أو بواسطة لازم آخر ؟ الجواب مكتوب في « المجموع الإلهي » .

(٤٦١) وسئل : ما البرهان على أن الخلق من لوازم واجب الوجود ؟ فأجاب : لأن الخلق معلول ، وقد بيننا أن العلول ما لم يجب له ، لم يوجد ؛ فإما أن يتعلق وجوبه بالواجب الوجود ، أو يتسلسل .

(٤٦٢) مسألة : كيف تكون صورة واحدة من اجتماع قوى كثيرة ؟ وأى نوع هو هذا الاجتماع ؟ الجواب : الصورة الواحدة مكون من اجتماع قوى على وجهين : أحدهما أن تحفظ القوى فتتعاون على فعل واحد ، مثل تعاون التحليل والجذب في بعض التسهلات على

(١) ترد بعد هذا الفقرة التي وردت قبل برقم ٩٤ ثم تلاها الفقرة التي وردت قبل برقم ١٠٥ ثم تحت رقم ١٠٦ .
(٢) تحتها : فيه .

الإسهال أو على صورة وهيبة في المادة واحدة مثل تعاون الحَدَبَة والاستقامة على الشكل القطع . والوجه الثاني أن تنكسر الأطراف بالوسط فتحدث هيبَة كما لِلزَّوجَة .

(٤٦٣) مسألة : [١١٠٨] ما موضوع سمورة الجمادية مثلاً ؟ فإن الهبولى لها صورة الأُسْتَقْصَاتِ الممتزجة ، ولا يجوز أن تقبل صورتين معا . الجواب : الممزج من كيفيات الأُسْتَقْصَاتِ المحفوظ فيها صورها . وإنما يستعد بهذا المزاج الذى هو عرض كمالى فن حيث هو واحد بهذا المزاج فهو موضوع للصورة الجمادية .

(٤٦٤) مسألة : ما الذى يزيل عن النفوس ، بعد المفارقة ، الهيات الرديئة ؟ الجواب : تمام هذا السؤال أن يقال إن العقل الفعال وعلاقته واستعداد النفس وجوداً في أول ما يفارق النفس إلى وقت زوال الهيبَة ؛ فلم يتأخر ولم لا ينزل دفعة — فيكون الجواب : أن تلك الهيات منها ما يقبل التشنج والتقصص ، ومنها ما لا يقبل ذلك . فما لا يقبل ذلك : إما أن ينزل دفعة ، وإما أن لا ينزل البتة . وما قبل التشدد والتقصص فتكون أوقاته الأول والثانية غير متساوية في الاستعداد لأن الاستعداد بعد ما نقص ليس كالاستعداد ولم ينقص ، بل يكون الاستعداد ينمو يسيراً يسيراً كما أن الهيبَة تنقص قليلاً قليلاً .

(٤٦٥) تشككك عليه بما قال في حَدِّ النفس من أنه تصدر عنها أفعال مختلفة ، فقيل : إن البسائط أيضاً تصدر عنها أفعالاً مختلفة صدوراً أولياً . فأجاب : بأن ذلك في موضوعات مختلفة ذوات استعدادات مختلفة والقوة المحركة والمُنْذِيَة تتصرف في موضوع واحد .

(٤٦٦) وتشكككك عليه بأن النفس كافية في جميع أفعالها لا تحتاج إلى قوى بها تفعل أفعالها . فأجاب بأنه قد تحقق أن الصور والمعاني الجسمانية لا تُدْرِك إلا بآلة جسمانية ، والمجردة الكلية لا تدرك بآلة جسمانية ، والنفس الواحدة يُنْسَب إليها الأمران جميعاً ولا تصلح أن تكون جسمانية مادية وغير جسمانية . ومن الدليل على فساد هذا الرأى أن الإنسان عنده صور متخيَّلة ومذكورة محفوظة ، وقد يتأدى إليه من الحس ما يُذْهَلُ عنه وهو يدركه ضرباً من الإدراك . فهذه الصورة لو كانت منطبعة في النفس لم يَجُزُّ أن يقال إنها مرّة حاضرة ومرّة غير حاضرة ، ومرّة خاطرة بالبال ومرّة غير خاطرة . فإن الخطور ليس أسراً غير حصول الصورة بالفعل ؛ فبقي أنها في حال الغفلة تكون غير حاضرة للنفس . فلا يخلو إما أن تكون حاضرة لقوى أخرى نفسانية حافظة لها أو مُنْمَحِيَة أصلاً ؛ ولو كانت منمحية لكان لا يقع خطورها بالبال

إلا على الوجه الذى حصلت عليه أولاً حين كانت موجودة بالقوة فأوردها الحس . فإذ ليست كذلك ، فهى موجودة بالفعل عند بعض القوى .

(٤٦٧) سئل فقيهل : لا بد للقوة العقلية من استعمال الفكرة عند التعلم واتذكر ، فكيف يكون لها إدراك بعد المفارقة و بطلان الفكرة ؟ فأجاب : ألف بُدْر من استعمال القوة المفكرة الطالبة للحد الأوسط . وذلك لأن التعلم هو على نحوين : أحدهما على سبيل الحدس : وهو أن يُحطَّرَ الحدُّ الأوسط بالبال من غير طلب فينال والنتيجة معا ؛ والثانى يكون بحيلة وطلب . والحدس هو فيض إلهى واتصال عقلى يكون بلا كَسْبِ ألبته ؛ وقد يبلغ من الناس بعضهم مبلغا يكاد يستغنى عن الفكر فى أكثر ما يتعلم ويكون له قوة النفس القدسية . وإذا شَرَفَتِ النفسُ واكتسبت القوة الفاضلة وفارقت البدن كان ينلها ما ينال هناك عند زوال الشواغل أسرع من مثل الحدس ، فتشغل لها العالم العقلى على ترتيب حدود القضايا والمقولات الذاتية دون الزمانية ، ويكون [١٠٨ب] ذلك دفعة . وإنما الحاجة إلى الفكر لكدر النفس أو قلة تمرنها وهجزها عن نيل الفيض الإلهى أو للشواغل . ولولا ذلك لاستعملت النفس جلاء آمن كل شىء إلى أمد الحق . ثم قال : إن القضايا بالحدس البالغ : وهو أن يلوح الحد الأوسط دفعة من غير طلب النفس إياه متردداً فى خيالات غيره حتى يؤدى إليه تصرف من التأدية — أمر تثبته التجربة . وأكثر ما يظهر ذلك للمهندسين الحدائق ، وذلك لأن طبقات المستخرجين مختلفة ؛ فطبقة كما ينصبون المطلوب أحيانا ، يلوح لهم الحدُّ الأوسط معافصة^(١) فيجدون المطلوب ، وربما كانوا قد ترددوا فى استعراض خيالات الفكر فأفلحوا ، فالوا إلى الجمال والراحة فإذا هم بالأوسط قد لاح . وربما لم يكونوا نصبوا مطلوباً ، بل إذا هم وأنفسهم وقد لاح معنى ما يُنظَّم مع حَدِّ وصار نتيجة كأنها هدية سرزوقة لم تُطلب . وطبقة تحتاج إلى قليل فكر وتردّد فى الخيالات . وطبقة تحتاج إلى كثير من الفكر حتى تدرك . وطبقة تحتاج إلى واحد يُبَلِّغُ من خارج ولا يفلح فكره إلا فى قليل . وهذه الطبقات لها وجود ؛ وإنما يتكرها من لم يجرب ، وما يُحتاج فيه إلى تجربة فلا تخرجه إلا التجربة . وأيضا فلو سلّمنا أنه لا سبيل لنا فى عالمنا هذا إلى إدراك شىء إلا بتعلم وفكر ، فليس ذلك بموجب أن هذا دَبْدُنُ النفس فى كل وجود يكون له ، بل لعلها ما دامت فى البدن فلها معارض من التخيل فى جميع

ما تتعاطاه ؛ فإن استشرکه فيما يناسب فعله سهل استمراره في فعله الخاص وربما أعان . وإن لم يستشرکه فيما يناسب فعله شغل وعُوق كالراكب دابةً جروحاً فيحتاج إلى أن يستشرکه ويستعين بمدراته ؛ فإذا فارق الشريك الماوق ووه ملكه أن يفعل ، استقل بذاته . فليس يجب إذن أن يلتفت إلى هذا ، بل يجب أن يطلب : هل للنفس فعلٌ ، أو انفعال وقبول صورة بذاتها ، وأنها لأى علة تخرج من القوة إلى الفعل . فإن صح ذلك لم يُلتفت إلى ما يلتزمه من مُعاقبات ومُعارضات . وإن لم يصح ذلك بقى الأمر موقوفاً غير مرسكون إلى ما ينتلى به من مشاركة التخيل ، بل إنما يتوقف على برهان قاطع يبطل أن يكون للنفس فعل خاص . ثم يجب أن تعلم أن تركيب الحدود الكلية ليس مما يتبها أن يكون بقوى وآلات جسمانية ؛ وإن كان إذعان تلك القوى ومحاكاتها لذلك بالخيالات الجزئية كما يفعل المهندس في تحته وميله نافماً .

(٤٦٨) سئل : أى قوة تستعمل المفكرة غير العقلية ؟ فإنه لا يظن أنه يستعملها غير العقلية . فأجاب : القوة العقلية إذا اشتاقت إلى صورة معقولة تضرعت بالطبع إلى المبدأ الواهب . فإن ساحت عليها على سبيل الحدث كفتت المؤونة ، وإلا فزعت إلى حركات من قوة أخرى من شأنها أن تعده لقبول الفيض لتأثير ما مخصوص يكون في النفس مثلاً ومشاكلة بينها وبين شيء من الصور التي في عالم الفيض ، فيحصل لها بالاضطرار ما كان لا يحصل لها بالحس . فالقوة الفكرية إن عنى بها الطالبة فهي للنفس الناطقة ؛ وهو من قبيل العقل بالملكة ، لاسياً إذا زاد استكمالاً بما جاوز الملكة . وإن عنى بها العارضة للصورة المتحركة فهي المتخيلة من حيث تتحرك مع شوق القوة العقلية .

(٤٦٩) إن قيل : إن العقول الفعالة في ذاتها ممكنة لا محالة ، والممكن يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون ، فيلزم أن يكون في قوتها أن تُقدم . فالجواب أن إمكاناتها هي بالقياس إلى الوجود ومعنى أنه متى عدمت أسبابها عدت هي . وهذا غير ما نحن فيه ، بل ما نحن فيه هو أن ما يمكن أن يُقدم في ذاته [١١٠٩] مع قيام علة يجب أن يكون عدمه بفسادٍ يمرض في جوهره أولاً ، وقبل الفساد كان له لا محالة فعلٌ عند وجوده ، فيبطل عند الفساد عنه ذلك الفعل . فلا محالة تكون هناك قوة : أن تفسد ، وفعل : أن تبقى . وأما حقائق المفارقات فكونها بالفعل هو أن تبقى مع العلة وتمدم مع عدمها لانفساد يمرض في ذاتها .

(٤٧٠) وجد في رُتمة : القَدْر هو وجود العلل والأسباب وانساقها على ترتيبها ونظامها حتى يُنتهى إلى المألول والسبب ؛ وهو موجب القضاء تابع له .

(٤٧١) لامية لفاعل الباري لأن فعله لذاته ، لا لداع دعاه إلى ذلك .

(٤٧٢) الإرادة هي علمه بما عليه الوجود ، وكونه غير منافي لذاته .

(٤٧٣) فِئْلُ الباري مَخَالِفٌ لِأَفْعالنا . فإنه لا يكون تابعا لتخييل ؛ وكذلك إرادته مخالفة لإرادتنا ، فإن فعله كما قال : كُنْ فيكون .

(٤٧٤) صور الموجودات مرتسمة في ذات الباري ، إذ هي معلومة له ، وعلمه لها سبب وجودها .

(٤٧٥) سبب هذه التغيرات شيء متغير لا محالة وهو الحركة ؛ وهذه التغيرات تأدى إلى ثابت واحد ؛ وهذه المختلفات تأدّى إلى نظام وانفاق واتحاد .

(٤٧٦) نحن إذا رأينا شيئا في المنام فأما نقله أولا ثم تتخيله . وسببه أن العقل الفعال يفيض على عقولنا ذلك العقول ، ثم يفيض عنه إلى تخيلنا ؛ وإذا تعلمنا شيئا فأما تتخيله أولا ثم نقله ، فيكون بالعكس .

(٤٧٧) القضاء سابق علم الله الذي تشعب منه المُقَدَّرَات .

(٤٧٨) كل موجود كان وجوده بوسائط أقل ، كان أقوى وجوداً . والأقوى وجوداً هو الجوهر لأنه وجد من جهته بوسائط أقل ، والأضعف وجوداً هو التعرض لأنه بالعكس من هذا .

(٤٧٩) [١١٣-] سؤال : نحن إذا سودنا جسما أبيض ، أو بيّضنا جسما أسود مثلاً ، فلا يتغير مزاجه ؟ الجواب : إذا كان باللطخ لا بالاستحالة ، وبالجارورة لا بالتغير .

(٤٨٠) سؤال : هل بين الضرر الذي يدخل على الحواس من جهة الإكباب على الحسوس الضعيف زمانا طويلا ، وبين ما يدخل عليها من جهة الحسوس القوي ، وإن كان الزمان يسيرا ، — فرق ؟ وما هذا الضرر وأى سبب لكل واحد منهما ؟ الجواب : لعل طول الإكباب يؤثر في هذا الباب لاضطراب المواد والانصباب ، وأما العلة الخفية خصوصا على ، والله يعرفها ويكشفها برحمته .

(٤٨١) سؤال : قد قيل إن الحسوس القوي إنما يمنع من إدراك الحسوس الضعيف

لضرر يحدث في المادة . وهذه الفصول المتقدمة لاتؤدى الى هذا الغرض ، بل إذا ومن مزاج أو تابع من توابع الصورة فذلك ضرب .

(٤٨٢) سؤال : الكيفية التي تحدث في البصر من الشمس إذا أبصرناها لا تتماخ

كيفية البصر ؟ الجواب : كيف والجليدية لها إشفافاً .

(٤٨٣) سؤال : وأيضا فإن انطباع الكيفية التي تحدث في البصر من البياض أوالسواد

على ما يظن ليس هو [١١٤] انطباعا حقيقيا ، بل هو انعكاس الخضرة إلى الجسم الأحمر ، فعلى هذا الوجه أيضا لا يمانع كيفية البصر ، كما أن كيفية الخضرة المنعكسة إلى الجدار لا تتماخ حمرة الجدار . الجواب : الانطباع هو أن تحصل الكيفية في موضوع ما . وأما أن يكون ما دام شيء آخر موجوداً — فهذا شيء آخر ، وكذلك اخضرار الجدار هو استحالة .

(٤٨٤) تكلم^(١) على قوله في أول « الشفا » أن الفلسفة تنقسم إلى : حكمة نظرية ،

وحكمة عملية . فقيل : جعل الحكمة العملية فيها أيضا معرفة ونظر ، فجعل غايتها المعرفة ؛ والحكمة العملية عمل لا ينظر — قد أجمع على هذا الأولون والآخرين . الجواب : ما أكثر ما وقع للناس الغلط باشتراك الأسماء المستعملة في تعاليم الفلسفة على اشتراكها ، وخصوصا حيث يقال : نظرى وعملى ، في مواضع مختلفة وبدل بها على دلائل مختلفة . ولا أطول ما أنا فيه ببيان ذلك ؛ فإن اشتهى ذلك مُشْتَهًى أَسْكَنَ سَمَاعَهُ شَفَاهَا . وقد وقع ذلك في استعمال لفظة العملى مركبة بلفظة الحكمة ، أعنى إذا قيل : حكمة عملية ، فإن ذلك يدل عند الفلاسفة على معنيين ، وخلفاء ذلك على أبي حامد الإسفراىرى ظن أن إحدى الفضائل هي الحكمة العملية ، لم يحسن من أوجب فيها التوسط وجعل الازدياد في معرفة الواجبات العملية وذيلة ؛ فبنى أمره على أن الفضائل ثلاثة : حكمة وشجاعة وعفة ، وجعل الشجاعة والعفة واسطتين ، وجعل الحكمة غير واسطية . وأما وجه هذا الاشتراك فإن الحكماء إذا قالوا إن الفضائل ثلاثة ، ومجموعها العدالة — عنوا بذلك الفضائل الخلقية ، وإذا قالوا إن جماعها ينحصر في شجاعة وعفة وحكمة عملية ، فإنما حصروها في فضائل خلقية . وكذلك إذا قسموا أفعالها إلى شجاعة وعفة وحكمة عنوا بالحكمة فعلا يصدر على الجليل في الأمور التدبيرية عن الخلق أو عن ضبط النفس .

(١) راجع أيضاً : غير الدين الرازى « المباحث التصرفية » ص ١ ص ٣٨٦ ، قد أورد أكثر ما على

بحروفه تقريباً مع الاختصار . حيدر آباد ، الهند ، سنة ١٣٤٣ هـ = سنة ١٩٢٦ م .

فهذه الحكمة العملية هي فضيلة خلقية ، بل هي ملكة تصدر عنها الأفعال المتوسطة بين أفعال الحيوانية^(١) والقبوادة صدوراً من غير روية وعلى سبيل ما يصدر عن الأخلاق . وإذا قالوا : من الفلسفة ما هو نظري ، ومنه ما هو على — لم يذهبوا إلى العمل الخلقى ، فإن ذلك ليس جزءاً من الفلسفة بوجه ، فإن الملكة القياسية غير الملكة الخلقية ؛ بل عنوانها معرفة الإنسان بالملكات الخلقية بطريق القياس والتفكير : أنها كم هي ؟ وما هي ؟ وما الفاضل فيها وما الرديء ؟ وأنها كيف تحدث من غير كسب ، وأنها كيف تكتسب بقصد ؟ وأيضا معرفة السياسات المنزلية والمدنية ، وبالجملة ما يميم الأمرين ، بل بالجملة المعرفة بالأموال التي إلينا أن نعملها ، إما فينا ملكات وانفعالات ، وإما من خارج بحسب المشاركة ؛ وهذه المعرفة ليست غيرية ، بل تكتسب ؛ وإنما تكتسب بنظر وقياس وروية تنفيذ قوانين وآراء كلية ، وهي التي تنفيذناها كتب الأخلاق والسياسات التي إذا تعلمناها نكون اكتسبنا معرفة وتكون حاصلة لنا من حيث هي معرفة . وإن لم نعمل فعلا ولم نتخلق تخلفاً فلا تكون أفعال الحكمة العملية الأخرى موجودة لنا ولا أيضا الخلق ، وتكون لا محالة عندنا معرفة مكتسبة يقينية حقيقية ، وكل معرفة يقينية حقيقية فهي حكمة أو جزء حكمة . وليست هذه المعرفة عندنا حكمة طبيعية ، ولا حكمة رياضية . ولا حكمة إلهية . فليست حكمة نظرية إذا كان اسم النظرى يخص بهذه الثلاثة أو بما يجمع هذه الثلاثة وبالجملة ما الغاية فيه النظر . فبقي أن يكون الجزء الآخر من الفلسفة ، الذى هو الحكمة العملية [١١٤ ب] ؛ إذ كانت الفلسفة تنقسم إلى نظري وعلى ولم تكن الفلسفة خلقا البتة ، بل عسى أن يكون علما بالخلق . وأما الحكمة العملية التي هي إحدى الفضائل الخلقية الثلاثة فهي غير هذه ، لأن تلك عمل من الأعمال أو خلق من الأخلاق ، ولا شيء من الأخلاق والأعمال بفلسفة ولا جزء فلسفة . ومع ذلك فإنها لاتساق الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة في وجودها ، فإن الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة تحاذى الشجاعة والعفة وهذه الحكمة الخلقية العقلية ؛ فكأنها ، أعنى الفلسفة العملية ، ليست بشجاعة ولا عفة ، بل علما هما — كذلك ليست حكمة عملية الحكمة العملية الخلقية بل علما بها وتدريباً إياها ؛ وليست علما بها وحدها ، بل علما بها وبغيرها مما ليس حكمة عملية خلقية . فالغلط واقع بسبب ظن الظان أن الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة هي

(١) الجربيز بالضم : الحب الحيت مسرب كرهز والمصدر الجريرة (الفاموس المحيط) .

الحكمة العملية التي هي جزء من العدالة وخلق لا علم . وقد أوضحت الفرقان بينهما ، فإنك إذا تعلمت ما في كتب الأخلاق والسياسات كانت عندك معرفة مكتسبة بقوانين كلية أفاها مقاييس فكرية ، ولم تكن تلك المعرفة إحدى المعارف النظرية الثلاث ، ولم تكن بوجه من الوجوه عملاً ولا خلقاً ، ولم يصح إن تسمى غير الحكمة العملية . وأما من^(١) قال : إنك جعلت الغاية فيهما واحدة فقد حاد عن السبيل ، فإن جعلت الغاية في أحدهما نفس ما يحصل بالنظر ، وجعلت الغاية القصوى في الأخرى العمل بما يقتضيه الحاصل من النظر . وليس يجب أن يكون غاية الشيء موجوداً في الشيء : فإن الغايات توجد في كثير من الأمور خارجة عما يتوجه به إليها ، فإن السكن غير موجود في نفس حركة الأبنية ولا في شكل البيت بل وجوده في المستكن المستنى . واعلم أنا إذا قلنا حكمة عملية هي جزء من الفلسفة فنعني بها العلم : بالفضائل العملية ، فيعني به نفس الفضيلة الخلقية التي هي أحد الأمور التي تعلم ذلك العلم : كفيته وكيفية اكتسابه . وإذا قلنا الحكمة العملية الفعلية فيعني به الفعل الصادر عن خلق أو عن ضبط نفس بعلم أو بغير تعلم ، بل بتقليد وقبول صدوراً على سبيل الإتيان^(٢) .

(٤٨٥) لوازم الذات لا تؤثر في وجودها ولا تتكثر بها الذات كالمقولات مثلاً ؛ وذلك لأن الذات فاعلة لها لا مستكملة بها متفعلة عنها . بل إنما كان كذلك لو كانت عادمة لها بالفعل فحصلت لها بالأكتساب فاستكملت بها ، فكانت حينئذ متأثرة ومتكثرة بها ؛ لأنها إذا اعتبرت مأخوذة مع كالاتها المستفادة تكون مركبة ومتكثرة ، وإن كانت باعتبار ذاتها مجردة بسيطة . وأما إذا كانت هذه الكالات واللوازم لها من ذاتها على أنها فاعلة لها فلا يلزم تكثر وتركيب باعتبار أخذها مع كالاتها كما لزم عند حصولها من خارج .

(٤٨٦) العقل البسيط في الأول هو ذاته بخلاف العقل البسيط في الأول الذي هو ذاته لوازمه التي هي المقولات للفصلة ؛ وهذه اللوازم هي هيئات في الأول لا على السبيل الانفعالي ،

(١) س : ما .

(٢) هنا ورد في المخطوطة : « آخر الموجود من هنا » وبعده قوله : لوازم الذات لا تؤثر ... ؛ ففعل هذا الجزء التالي الملق بالأسل من أوراق أخرى في المخطوط المتسخ عنه ؛ والراجع أنه من كلام ابن سينا ، كما ورد أيضاً في الفاش : « من كلام الشيخ أبي علي » ؛ والصواب في معرفة ما إذا كان هنا ينتسب أصلاً إلى كتاب « الباحات » ، ويطلب على الظن أنه منه بديل وجود فقرات من صلب الكتاب في داخل هذه الفقرات التالية ؛ ففعل المخطوطة الأصلية كانت مفرقة الأوراق ، والناسخ أضاف هنا بعض الأوراق المنفردة .

بل [١١٥] على السبيل الفعلى . وهى إما أن لا تعتبر غير متناهية إذ ليس فيها الترتيب الطبيعى الذى يكون اعتبار الانهائية فيه بالفعل ممتنعاً وقام البرهان على امتناعه ؛ وإما أن تعتبر غير متناهية لا على ذلك الترتيب فلا يعرض منه محال ، بل أمثاله موجودة بالفعل عارضة للأمر المتناهية : فإن التثا لا يمتنع أن تكون له لوازم وخواص غير متناهية . وهذا العقل البسيط فى الأول لا يكون هيئة فيه ، بل هو ذاته لأنه الفعالم لهذه المعقولات والفعال لها ذاته . وفيها فالنفوس عبر فعالة إلا بمحصل تلك الهيئة .

(٤٨٧) العقل الذى يفعل المعقولات فيه أيضا المعقولات كاللوازم لذاته ، فهو يعقلها فى ذاته عن ذاته ، وفى غيره أيضا . وقد كان هذا إحدى المسائل العشر التى كانت فى جانب الكتمان فبيح بها أولم يسمع وعنده جلایا مقدسات .

(٤٨٨) معنى قوله : « يفعلها » — ليس بالفعل العامى الذى بعد أن لم يفعل ، بل معنى وجود لازم كما نعلمه .

(٤٨٩) هذا جواب من يسأل أنه : كيف يكون الشيء فاعلا وقابلا لما يفعله ؛ وشرحه أنه إما يمتنع أن يكون فاعلا وقابلا لما يفعله . وشرحه إنما يمتنع أن يكون فاعلاً ومنفعلاً عن ذلك الفعل إذا كان زمانياً ، فإن مثل هذا يكون فيه بالقوة فيخرج عن ذاته إلى الفعل ، وهذا محال . فإذا كان على الوجه المذكور غير زمانى فإنه لا يلزم المحال .

(٤٩٠) نُشْكِكُ وقيل : المبدأ الذى يثبتونه ويسمونه نفساً هو بينه الحياة . والجواب : إن سمي هذا المبدأ على هذا الحد حياة فلان مناقشة فيه ، وأما إن عني بها ما يعرف من معنى الحياة — وهو كون الشيء بحيث عنه أفعال على شرطها — فهو غير النفس ، لأن هذا الكون لا يمتنع أن يسوقه مبدأ به يصح هذا الكون ، بل يجب ؛ وإلا لكان هذا الكون للجسم بذاته يلزم أن يكون كل جسم حياً ، والنفس تمنع هذا ، فهذا غير ذلك بالشكل الثانى .

(٤٩١) نُشْكِكُ على ما قيل من أن النفس جامعة للاستقصات ، فإن الاستقصات مالم يجمع وصار على مزاج معين لم يستعد لأن يكون مادة لنوع ما ، فكيف تكون نفس ذلك النوع جامعة لها ؟ والجواب أن النفوس الإنسانية بأن العناصر المستعدة لها قد استحالت استحالات مثلاً صارت خبطة ، ثم كيلوسا ، ثم دما ، ثم مَنِيًّا ، فيكون قد جمعا أمر آخر . وكذلك النفوس النباتية : فإن جامع استقصات مادتها أيضا ، كالحنطة مثلاً ، أمر خارج قسراً وسبب سمائى حتى تحصل

النار في حيز الأرض والماء والهواء يقربها كسخونة تحصل في الطين فيكون سخنة مثلا . فإذا اجتمعت وتفاعلت استعدت لقبول صورة فتكون في المثالبين جميعا جامعة لاستقصات ذلك النوع من حيث هي ذلك ، جمعا مقتضيه ذلك النوع ، لجامعة للاستقصات التي في قوتها أن تكون نوعا . وجملة ذلك أنها تجمع استقصات نوعها من حيث هي لنوعها وهذه الاستقصات تقسيمها واجتماعها على خلاف ما كان مجتمعا عليه حين كان بالقوة مادة ، وذلك الاجتماع كان سببه أمراً خارجياً غير هذه النفس الجامعة لها إذا كانت مادة .

(٤٩٢) مما يعين على صدق الرؤيا ومحتة : أما من جهة المزاج فالاعتدال ؛ وأما من العادة فالصدق ؛ وأما من الأوقات فالسحر .

(٤٩٣) المربعان المفروضان متشابهين على وضعين مختلفين يمنة ويسرة إذا أدركا وتخيلا متغايرين متبايزين فإما أن يكون لأجل المربعة ولا يوجب ذلك اختلافا إذا فرضا متشابهين متساويين ؛ وإما أن يكون لعارض لازم ولا يوجب أيضا الاختلاف لتشاركهما فيه ؛ وإما لعارض زائل ويلزم تغير التخيل [١١٥ ب] عند زواله فيكون إنما يتخيله كما هو لأنه يقتزن به ذلك الأمر فإذا زال تغير ، لكن ليس يحتاج التخيل في تخيله إلى إضافة عارض إليه وقرنه به بل يتخيل كذلك من دون التفتات إلى أمر يقرنه به فيتخيل هذا المربع يمينا وذاك يساراً دفعةً على أنهما في نفسها كذلك لا بسبب شرط يقرنه بهما ؛ وبعد لحوق ذلك الشرط بفرضهما كذلك كما يجوز ذلك الفرض في المعقول لأن الجزئي لم يتخصص بالمعنى الشخص ، والوضع المحدود لم يرسم في الخيال ؛ وليس هو مما يجرى عليه فرض الحد . وأما في الكلّي العقلي فقد يتميزان بأن يقرن العقل بالمربعين حدى التيامن والتياسر ، وفي مثله يصح لأنه أمر فرضي يتبع الفرض في التصور فيلحق المربع هذا الحد لحوق الكلّي بالكلّي ، إذ يجوز أن يثبت في العقل كلّي من غير إلحاق شيء به ويكون مُمدّاً لأن يلحق به ما يلحق وفي الخيال مالم يتشخص الجزئي لم يثبت ولم يتخيل كما شُرح . قد بطل أن يكون التمييز بسبب عارض لازم أو زائل أو مفروض .

(٤٩٤) الإقبال على بعض الصور المعقولة يشغل عن إدراك غيرها ، لالتمايع الصور العقلية لكن بسبب البدن .

(٤٩٥) معقولات الأول من لوازم ذاته ووجودها في الأعيان من لوازم لازمه .

(٤٩٦) مقولات البارى هي من ذاتها في ذاتها : فذاتها هي الفاعل والقابل . وهذا لا يمتنع فيما لا يكون زمانيا ، وإنما يستحيل في الزمانيات .

(٤٩٧) الخيال يتخيل السواد والبياض في جزئين متميزين ولايدر كهما معا في شبح واحد خيالى سارين فيه ، والعقل المجرد يدر كهما معا ؛ وكلاما الإدراك التصورى : فهذا بذاته وذلك بالآلة . فإن قيل إن العقل أيضا كذلك ، فالجواب أنه ليس كذلك لأنه يدر كهما معا على سبيل التصور ، ومن حيث التصديق يمنع أن يكون موضوعها واحدا ، والخيال لا يتخيلهما معا لا على سبيل التصور ولا على سبيل التصديق . والدليل على أن العقل يتصورهما معا أنه يحكم بأنهما لوجود لهما في الأعيان معا في موضوع واحد ، فإنها لا محالة يكونان موجودين في العقل حتى يمكن أن يحكم عليهما بهذا الحكم .

(٤٩٨) الأشخاص المتكثرة لا تتكرر بأعراض لازمة للنوع وإلا لاشتراك فيها الجميع . فإما كان كثرة فإذن يتشخص بأعراض لاحقة ، واللاحقة تلتحق عن ابتداء زمانى ، وذلك لأن اللاحقة تكون تابعة لسبب عارض لبعض الأشخاص دون بعض ، وعروض السبب الذى تتبعه هذه اللاحقة للشخصة لبعض دون بعض يكون بسبب آخر ، ثم كذلك يتسلسل ، فيكون وجود مثل ذلك بالحركة ، فيكون حادثا . والذى أوجب هذا هو عروضة لبعض دون البعض ، فإذن أن يكون سبب ، وكذلك ذلك السبب يحتاج إلى آخر حتى يتسلسل ، ويلزم أن يكون بالحركة فيكون حادثا . وأما إن فرض عروضة للكل لم يلزم شيء من ذلك^(١) .

(٤٩٩) اطلاع القوة العقلية على ما في الخيال إنما احتيج إليه ليعد النفس لقبول الفيض من فوق ، وهذا الاطلاع هو الأفكار والتأملات والحركات النفسانية وكلها مُعدّات للنفس نحو الفيض ، كما أن الحدود الوسطى أيضا مُعدّات لقبول النتيجة ، لكنها بنحو أشد وأكث .

(٥٠٠) العقل إذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر أدرك معها الزمان ضرورة ، ولكن لاقى زمان بل في آن لأن العقل يعقل الزمان في آن . وتركيبه للقياس والحد يكون في زمان ، إلا أن تصور النتيجة يكون في آن .

(١) هنا ترد فقرة وردت من قبل تحت رقم ١٥٢ .

- ١ -

وَصَلَ لِلشَّيخِ الفاضلِ عدَّةُ كُتُبٍ تَشْتَرِكُ فِي الإِنْسَانِ بِخبرِ سلامته ، وذلكَ مما يَعْتَمِدُ
الامتيازَ به ، ويتصلُ شُكْرُ اللهِ تَعَالَى عَلَيْهِ . وَضَمَّنَ مسائلَ علميةَ طُلِبَ عنها الأُجوبةُ ؛
ووقفتُ عليها وَحَدَّثْتُ اللهُ تَعَالَى على جميعِ ما يتولاهُ به من تسليمٍ في نفسه وتحرُّيهِ على العلمِ
وَدَرْسِهِ ، حدًّا كما يستحقُّه أو كما ينهضُ به الوُشْعُ . فأما كتابُ « الإشاراتِ والتَّنبِياتِ » فإنَّ
النسخةَ لا تخرجُ منها إلا مشافهةً مواجهةً ، وبعدِ شروطٍ لا تعقدُ إلا مكافئةً ، وليسَ يمكنُ أن
يَسْتَفْتَحَ بها وَيَطَّلِعَ معه غريبٌ عليها ؛ فإنه لا يمكنُ أن يطلعَ عليها إلا هو والشَّيخُ الفاضلُ
أبو منصورِ بنِ زَيْلَةَ . وأما الرِّعَاعُ والمُضَفَّةُ ومن ليسَ من أهلِ الحقيقةِ والخَوَومةِ فلا سبيلَ إلى
عرضِ تلكِ الأقاويلِ عليهم والْفَتْحَةُ ^(١) بها مما يُعَرِّضُها لذلكِ العَرَضِ ، والاحتياطُ في التأخيرِ
إلى أن يتيحَ جامعُ التقديرِ ؛ وأما المسائلُ : فسألتهُ انقسامَ العقولاتِ : تكشفُ تشكُّكِهِ أن
يُعلمُ أن الأَجسامَ لا تَحُلُّها الصُّورُ والأَعراضُ من حيثِ هي واحدةٌ وبسيطةٌ لا العقولاتِ
ولا غيرِ العقولاتِ . ثمَّ العقولاتِ قد تُثَقَّلُ من حيثِ هي بسيطةٌ وواحدةٌ ، وما يحلُّ
الأجسامَ من الصورِ والأَعراضِ لا يحلُّها من حيثِ هي بسيطةٌ وواحدةٌ . وإنما تشكُّكُ في أنه
حسبَ أنه يسلمُ له أن صوراً غيرَ منقسمةٍ تَحُلُّ الأَجسامَ من حيثِ هي غيرَ منقسمةٍ . وهذا
لا يكونُ ولا يمكنُ . وأيضاً فإنَّ الصورِ والأَعراضِ إذا قيلَ لها إنها بسيطةٌ فليسَ يعنى بها أنها
في وجودها لا تنقسمُ ، بل شيءٌ آخرٌ ؛ فظنُّه أيضاً أن ههنا صوراً بسيطةً لا تنقسمُ ، ثمَّ يمرضُ
لها الانقسامُ — ظنُّهُ غيرُ مُحَصَّلٍ . وظنُّه أن هذا الخلفُ يلزمُ في الصورِ والأَعراضِ — فإنها
تنقسمُ بالمرضِ ولا تنقسمُ بذاتها — غيرَ واقعٍ ؛ لأنَّ المنعَ إنما هو بنفسِ الانقسامِ ولو بالمرضِ . فإنه
[١٠٩ ب] يقولُ إنَّ المقولَ يحصلُ في موضوعه من حيثِ هو واحدٌ ومن حيثِ لا ينقسمُ لوحده ؛
فلا شيءٌ من الأشياءِ التي تمرضُ للأجسامِ أو يحصلُ لها كيفَ كان يحصلُ لها من حيثِ

(*) وردت هذه الرسائل في ثنايا كتاب « المباحثات » من ورقة ١٠٩ إلى ورقة ١١٣ من المخطوط رقم ٦

حكم وفلسفة (١) الفتنحة : تتشع الإنسان بما عنده من أدب أو مال يخلصه . ج . ص ٥ .

لا تقبل القسمة ، بل لو كان ، مثلاً ، شيء لا يقبل القسمة في نفسه فرض الجسم ، صار ينقسم بسببه ؛ فالشيء من حيث هو في جسم لا يكون إلا بحيث ينقسم ؛ والمقول من حيث هو واحد معقول هو من حيث لا ينقسم ؛ فالشيء لا يكون في الجسم من حيث هو معقول . ويجب أن تعلم أن جزء صورة الجسم وعرضه شرط في ذلك الصورة والعرض ، وأن الصورة والعرض الجسميين الواحد منها بالفعل كثير غير متناه بالقوة ؛ وهذه الأحوال غير ملائمة للمعقولات . والذي كان ذكره أن الأمر في المعقولات إن كان خُلُفاً في الصور والأعراض هو أيضاً خُلُف ، فليس كذلك ؛ فإنها كلها تنقسم ، وأجزاؤها كلها تقوم شخصياتها وليس شيء منها يبسط وخذاني ، إنما هو بسيط بوجه آخر .

وأما سألته التي في باب الوجود فيكشف عن تشككه أن يعلم أن الوجود في ذوات الوجود لا يختلف بالنوع ؛ بل إن كان اختلاف^(١) فباتاً كد والضعف . وإنما تختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع . وما يلبسها من الوجود غير مختلف النوع ؛ فإن الإنسان يخالف القرس بالنوع لأجل ماهيته لا وجوده . وأما مسألة انحفاظ الأشياء المختلفة فيجب^(٢) أن تعلم أن المقسور من الاستقصات والمنزجات إنما ينحفظ لمصيان السلك على الانشقاق ؛ ومقدار ما ينحفظ ما ليس مسلكه كذلك ، ومقدار زمان الفصل بين الحركتين المتضادتين و زمان قطع المسافة والدَّهن المضروب بالماء إنما ينحفظ هذا القدر ، والنيران والأهوية المحسوسة في الأرض قسراً إنما تنحفظ للسبب الأول ، فإذا كانت قوية زلزلت وخسفت . واعلم أن الهواء ليس حبه في مغارات الأرض كحسب النار ، فإنه ربما كان ذلك سبب آخر ، ولأن المسكان طبيعي . ثم الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخلطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجية ، بل السبب في ذلك جوهرى طبيعي يكون في المني ثم تمزج الأخلاط في المني امتزاجاً ما ثم يُحفظ ذلك المزاج بالبدل ؛ وليس في جوهر المني واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضمن لقلته عن التفصّي عما يخالطه ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسراً وحصراً . بل في التي روح كثيرة جداً ؛ هوائية ونارية ، إنما يجبسها في المني مع مائرها معها شيء غير جوهر حسمية المني . والدليل على ذلك أنه إذا فارق الرجم وتعرض للبرد الذي هو أولى بأن يُحصّر ويمنع ،

(١) ص : اختلافاً . (٢) ورد في هذا الكلام من قبل تحت رقم ٢٥١ ص ٢٢٥ .

تحلل بسرعة ورقى؛ وكذلك إن تعرض للحر. وإذا كان في الرحم وعرض آفة أيضا، صار كذلك. فلا يجب أن يُظن أن احتباس الاستقصات الخفيفة في مزاج الحيوانات لمجرد منها عن التحلل بسبب قلتها أو صعوبة شق النفذ، وبالجملة لأمر قاسرٍ منها هو أحد استقصاتها، بل لقوة تجمع المختلفات وتنمها عن التحلل وتأتيها بالبدل. ومع ذلك فإن تغير المزاج إلى البرد الحاصر والحر المحلل في أن يؤدي إلى هذا التفرق — واحد.

فأما حديث المزاج وأنه يدرك في حال ما يستحيل < ء > يجب أن يتأمل الذي يدركه: أمزاجٌ أو شيء غير المزاج؟ فإن كان المدرك غير المزاج حتى يكون إنمًا [١١٠] مدرك المزاج شيء غير المزاج، فهو المطلوب. وإن كان المدرك هو نفس المزاج: فإما المزاج الذي يتحلل، وإما المزاج الذي حدث. ومحال أن يكون ما بطل مُدْرِكًا. والمزاج الذي حدث هو المزاج الذي وقع إليه الاستحالة استحالة زمانية، وإدراكه آتى. فإذا إنمًا يدرك لا من حيث ما يستحيل، بل من حيث وقعت إليه الاستحالة في زمان مضى، ومن حيث هو حصل في آن أو في زمان حصولاً غير مستحيل، فليس إنمًا يدرك من حيث يستحيل. والمعجب قوله لم قال: إن المزاج المستحيل هو مزاج ذلك العضو؟ فلهذا يظن أن المزاج إذا استحال ففي العضو مزاجه الأصلي والمزاج الطارئ معاً، هذا لا يمكن، بل في حال الاستحالة يكون المزاج ما وقع إليه الاستحالة؛ فإن أفرط أهلك. وقوله: لست أفهم كيف يكون المزاج المستحيل مزاج ذلك العضو — عجيب، كأنه قد شك في أن ذلك المزاج لذلك العضو وحسب أن المزاج الطبيعي يوجد مع المستحيل حتى يكون أحدهما مزاج العضو والآخر مزاج غيره، بل يجب أن تعلم أن المزاج ثم واحد: إما طبيعي، وإما مستحيل. فإنه إن كان مزاج هو الذي يدرك فهو المزاج المستحيل ويدرك نفسه، فيكون في حال المزاج الطبيعي لا مُدْرِك البتة، لأنه لا يدرك ذاته، ولا يبقى عند المزاج الغريب حتى يدركه. إنمًا المدرك والمدرك هو المستحيل فقط. ثم يلزم بعد ذلك ما يلزم مما شرح.

وأما حديث الآلة فإنها لعلها تعقل من حيث الآنية دون الماهية، فإن فيه موضوعين قد أغفلا: أحدهما أن الكلام في الآنية كالكلام في الماهية، والذي يلزمهما شيء واحد. والثاني أنه من المحال أن يقال: لعلنا إنمًا تعقل الآنية دون الماهية، — وذلك لأن ما نقله وثبته من أنفسنا لا تدخل فيه « لعل »، بل يكون حكماً فيه حكماً فيصلاً. ثم إننا نسئلك

أنا لسنا نقبل من الآلة لا آنية ولا ماهية، ولو كنا نقبل شيئاً من ذلك لعقلناه جزئياً، وما كنا نقول ما قاله هو في سؤاله: هل لنا، هوذا يعقل الآنية، لكننا لنفرض أننا نقل الآنية فليس عقلنا لها دائماً كما ليس للماهية، فليس معنى وجود صورة آنية الآلة في أن يعقلها. ولا يجوز أن تكون فيها صورة آنية لها أخرى حدثت عن الأولى، فلما حدثت عقلناها. فأما التشكك^(١) في أن الإعياء لس يحدث من جهة أن العصور يتكلف بالفسر حركات غير مُقتضى مزاجه، فهذا تشكك لا أعرف له جواباً إلا بالتجربة. وليتأمل حال من تعب: كيف تتشوّ على عضوه الحركة، وكيف يزداد نعبه وألمه بتكلف الحركة حتى يثبت فلا يتحرك أصلاً بالإرادة، والحركة المزاجية له محفوظة. وظنه أن كل شيء يحتاج إلى برهان — ظن باطل، فإن هاهنا مقدمات تجريبية مُشاهدية يعلمها الناس باعتبار أحوال أنفسهم.

الإعياء^(١) تحدّثه الحركة القريبة مما يوهن العضل بما يحدث فيه من تمديد وتشبيح غير الذي يقتضيه مزاجه، ولوترك الطائر ومزاجه لنزل ولم يخلق.

وأما ما ظن أنه لو كان الأمر على ما قيل في نخصص أفعال القوى الجسمية بنسب حقاً لكن لقال أن يقاب فيقول: وغير الجسم لاسبية له إلى الجسم، فلا يكون منه الجسم حقاً، فذلك لأنه لم يقع التأمل لما أورد. وأنا أحرر العبارة عنه فأقول: الشيء إذا صار قوامه بتوسط المادة صار ما يصدر عن قوامه مخصوصاً بتوسط المادة، وإنما بتوسط المادة بما تقتضيه الخاصة المادية من الوضع سواء كان في القوام أو في صدور الفعل؛ [١١ ب] والشيء الذي ليس بجسم إذا فصل في الجسم فليس لانسبة له إلى الجسم، بل له نسبة ما إلى الجسم: إلا أنها ليست تختلف. فذلك إذا حصلت المستمدات لم تقتصر إلى شيء غير النسبة التي بين غير الجسم وبين المستمدات، فذلك تشابه الانفعالات. وأما الشيء الذي صار قوامه مُتعلقاً بالموضوع، ومصدر فعله معلق بما به قوامه من الموضوع، فليس يكفي وجوده ووجود المستمد كيف كان، بل أن يقع على حالة يكون الموضوع بوضعه منها توسط، وذلك التوسط غير متشابه. فإن أوضاع الجسم من الأجسام الأخر غير متشابهة، وتوسط الموضوع بين القوة التي فيه وبين الأجسام الأخر غير متشابهة، — ليس كوجود الجوهر الروحاني بالقياس إلى كل جسم مستمد؛ ولذلك يختلف تأثير الأجسام بحسب القرب والبُعد. وتوسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع

له التوسط الخاص بالموضوع محالٌ ، فإن توسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع له أصلاً لا زيادة معنى له على وجود القوة ، وإن ذلك لا يضيف إلى وجود القوة شيئاً أصلاً إن رفعنا لوازم الوضع فتكون حينئذ القوة ؛ وإنما قوامها بتوسط الموضوع يصدر عنها فعلٌ بلا توسط الموضوع ؛ فليس المخرج إلا أن يكون المنفعل ذا وضع هو النسبة مطلقاً ، حتى يمكن أن يقال في جانب الفاعل الروحاني ما قال ، بل نسبة ما يفعل بتوسط موضوعه ، وهذه النسبة لا توجد بين القوة وبين ما لا وضع له ؛ وإن وجدت نسبٌ أخرى ؛ وإذا لم توجد لم يوجد الفعل والانفعال . وأما الروحاني فليس يحتاج إلى تخصيص حال له حتى يفعل به ، حتى إن لم يكن ذلك المتخصص لم يتم الفعل والانفعال ، بل يكفيه وجود ذاته في أن يكون فاعلاً في المستعدات . وأما هذا فيحتاج إلى توسط الموضوع ؛ وذلك لاتيهم فيما بينه وبين ما لا وضع له . فهذا ما حضرني مع تحلل قوى العلم عنى ولا يسعني غير الالتقاء والمشافهة والسلام .

تريليل : فيه تحليل هذه القياسات : مصدر فعل القوة الجسمانية قوامها ووجودها ؛ وقوامها ووجودها بالموضوع ؛ فصدر فعلها يكون بالموضوع . وحيث الموضوع وفي الشيء الذي له النسبة الخاصة بالموضوع النسبة التي تكون للموضوع من حيث هو جسم أوجسماني وبالجملة من حيث هو ذو وضع ، فلا بد من توسط الموضوع لا على أن يفعل بل على أن يفعل به ؛ والأشياء البريئة عن المادة لا يكون الموضوع موصولاً التأثير إليها متوسطاً في التأثير ، بل إن صدر إليها فعل فمن القوة ، لا من حيث هي ذات وضع ومن حيث لها موضوع وقد منع هذا . وأما فعل الأشياء البريئة عن المادة في ذوات الوضع فإتاما هو فعل يصدر عن وجود ذواتها مطلقاً في المستعدات ، ولا يحتاج إلى أن يكون لها حال حتى يفيض حاجة المادية إلى أن تتوسط موادها . فإن قال قائل : فالأجسام في انفعالها تحتاج إلى توسط من موادها ، فهو غلط ، لأن المادة هي المنفصلة نفسها ، لا التوسطة بين المنفعل وبين غيره ، وهناك لم تكن هي الفاعلة بل المتوسطة ، والشيء الذي فيه قوام الفاعل والشيء الذي إنما يفعل الفاعل وهو فيه فيفعل حيث هو وحيث له نسبة وضعية . فأما الشكوك على هذا غير ما تشكك به فهو كثير . وإنما تعرضنا لما أوردته ؛ وهو مأخذ صحيح مستمر لمن أجاد التفطن .

وصل كتاب الشيخ الفاضل دالاً على سلامته وعلى ما [١١١] خَلَّصَ إليه من البهجة ،
لخلاصى من تلك الأحوال بالتهنئة ؛ ووقفت عليها وسكنت إلى ما يتولاه الله به من سليم
النفس ، وإدامة الأُنس ، بالفضل والعلم اللذين هجرتهما ضرورة ، وُنِيدَتْ عنها ناحية .
وأما تَحَرُّنُهُ ^(١) على ضياع « التنبيهات والإشارات » فعندى أن هذا الكتاب توجد له
نسخة محفوظة . وأما « المسائل الشرقية » فقد كتبتُ أعيانها ^(٢) بل كثيراً منها في أجزائها
لا يطلع عليها أحدٌ ، وأثبتُ أشياء منها « من الحكمة العرشية » في جزئات : فهذه هي التي
ضاعت ، إلا أنها لم تكن كبيرة الحجم ، وإن كانت كثيرة المعنى كلية جداً . وإعادتها أمرٌ
سهل : بلى ! كتابُ « الإنصاف » لا يمكن أن يكون إلا مبسوطاً ؛ وفي إعادته شغل .
ثم مَنْ هذا ألعيد وَمَنْ هذا المتفرغ عن الباطل للحق ، وعن الدنيا للأخرة ، وعن الفضول
للفضل ! لقد أنشِبَ القَدْرُ في مَخَالِبِ النِّسِيرِ ، فما أدري كيف أتملِّصُ ، وأتخلص . لقد
دُفِئْتُ إلى أعمالٍ لست من رجالها ، وقد انسلخت عن العلم فكأنما أخطئه من وراء سِجِّفٍ
نُفِينٍ ؛ مع شكرى لله تعالى ، فإنه على الأحوال المختلفة ، والأحوال المتضاعفة ، والأسفار
المتداخلة ، والأطوار المتناقضة ، لا يُخَلِّينِي من وميض يُحْيِي قلبي ويُنَبِّتُ قَدَمِي ؛ إياه أحد
على ما ينفَع ويضر ، ويسوء وَيَسُرُّ .

وأما المسائل التي يسألها فهي مسائل علمية جليلة لا سِيا هذه المسائل ؛ والكلام
الموجز في أمثالها تَضليلٌ . وإذا ازدحت أجهت بالخطاير المشغول بالبلابل فلم يكد يُفِيضُ ^(٣)
في بقاع البيان ، لاسيما من كان على جلتي في مثل حالتى . وقد تأملت هذه المسائل
واستجَدْتُهَا ^(٤) وأجبت عن بعضها بالثَمَنِيعِ ، وعن بعضها بالإشارة . ولعلى عجرت عن
جواب بعضها ^(٥) .

(١) تحزّن عليه : توجّع . (٢) من : كتب أعيانها .

(٣) أفاض القوم في المكان : اندفعوا منه وشرقوا .

(٤) استجاده : وجده أو طلبه جيداً .

(٥) هنا ترد اللقمة رقم ٤٥٨ مقصدة في سلب النص فأسقطناها .

[١١١ ب] ووالله إني لأفرح من هذا النمط من البحث الذي حدده بعد نعط كنت استكرهه ، فإن هذا النمط من البحث مناسب للعلم الأعلى ، وهو بحث برهاني مناسب جداً .
والذي كان يطالب به وأنا بالرأي قد كان كثيرٌ منه غير مناسب . فليزدد من أمثال هذه المباحث ما شاء ، فإن فيها الترحم والفائدة . فما أمكنني كشفه ، فعلت : إما عفوا وإما وراء حجاب يكون فيه ضربٌ من التحريك والتدريب نافع ؛ وما لم يمكنني استعفيت واعترفت ، فإن معلوم البشر متناهٍ . وأنا فيما اجتهدت قد علمت كثيرَ أشياء معرفة قد حَقَّقْتُها لامزيد عليها ، إلا أنها قليلة . والذي أجهله ولا أهدى سبيله كثير جداً ، لكنني قد ينست عن أن يتجدد لي علمٌ بما أجهله لم يُظفرني به البحثُ الجاد الذي توليته وأنا مسلم إلى طلب الحق لا تُعارض يده فيه يد . وأما الآن فأنا في عيشة غير راضية ، وفي أشغال غاشية . وإذا ثبت لي فكرٌ ما ، اقتنصته بالسعي الأول ، أقنعت ؛ لكني مع هذا كله لله حامدٌ . فقد وهب لي يقيناً لا يزول بالأصول التي لا بد منها لطالب النجاة ، ومجالاً فيما بعد ذلك غير ضيق ، ومعرفة بما لا أعرفه بالنفة .

نسخة عهدٍ عهدٍ لنفسه (١)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . هذا ما عاهد الله به فلان وفلان بعد ما عرفا ربهما والمههما ، وواهب العقل والقوة لها ، وللبدأ الأول لوجودهما ، والمهيئ الأول لتقدير أسباب حركتهما وخفوتهما ، والزائن نفسيهما بما أفاض من صورة هويته عليهما وصور من مثال وجوده ، ومثال إيجادهما فيهما ، حتى حصل لهما في ذاتهما الكمال الأعلى ؛ العلي الذي لا ينتهي إليه منته ، ولا يوصف بكاله كال^(٢) . عاهداه طامعين راغبين مختارين لما هو الخير ، راغبين في السعادة ، مؤثرين للعالم الباقى على العالم الفانى ، أن يجهدا جهديهما في تركية نفسيهما بمقدار ما وهب لهما من قوتيهما حتى يخرجاهما من القوة إلى الفعل ، جالما من عوالم العقل ، فيه الهية المجردة عن المادة لكل وللبدأ الكل ، ليتحد جوهر نفسيهما بالبادئ ، ويتخلص بالأبد عن البوار ، ويكون جهد الجهد تخليص كل ما تُصوّر وأوقن من المعلومات الجدية والبرهانية ، مقطوعة الأسباب عن العلاقات الخيالية والمناسبات إلى القوة الرومية بالحيلة الحكمية والمجاهدة النوامية ، حتى يحصل كل ماعقل خالصاً للعقل غير مشارك فيه وغير مرسوم بخلقة إذا انفصلت زال المقول وعاود حال ما بالقوة ، بل يجردا العقل تجريداً فياً بلها تأييداً ، بعد أن يعرض قليل وكثير ما يتصور ويصدق به على قانون المنطق ، غير متوسع في شيء ولا متجاوز ، وأن تشير كل واحدة من المقدمات من أى الأقسام ؛ ثم إذا اتبجت النتيجة اليقينية قطعت عن الهم والخيال قطما بالكمال ليتحد [١١٢] بها العقل الإنسانى بالعقل الفعال الأزلى الأبدى المأمون فيه إقناء البوار والزوال . ثم يقبل على هذه النفس المزينة بكالها الدانى فيحرسها عن التلطح بما يشينها من الهيات الاقنابية للفوس البوارية التى إذا بقيت فى النفس المرئية كان حالها عند الانفصال كحالها عند الاتصال ، إذ جوهرها غير مختال ولا مشاوب ، وإنما تدلسها هيات الاقنابية لتلك الصواحب ، بل فيئدها هيات الاستيلاء والسياسة والاستملاء والرياسة حتى لا تقبل البتة من صواحبها حركة واضعلا ، ولا تتغير

(١) يلوح أن هنا العهد أيضا من وضع ابن سينا .

(٢) م : كاله .

لموجبات تغير حالاتها حالاً برياضة يديمان عليها وإن عسرت ، وأمانات للنفس يتوليئانها وإن شئت . فلا يتوليئان فضلا من أفضال القوى الحيوانية فعلا ولا نشهياً ، ولا يتعاطيانه عمداً أو سهواً ، ولا يتركان الخطرة تلوح بمقتضى غضب أو شهوة أو طمع أو حرص أو خوف يخافه جوهرهما الزكي إلا مسخاه ونسخاه ونجياه ونجّاه . ولا يدعا فكرة أنفسهما وتخيلائها تعاطى إلا الفكرة في جلال ملك الملوكوت وجبار الجبروت ؛ يكون ذلك قصارهما لا يتمدياهما ولا يتركا الخيالات تسنح البتة إلا مقدمة لأى اعتقادى أو تطرية لزينه إلهية ، أو تحديداً لتصير هيئة راسخة راسية في جوهر النفس ؛ وذلك ذكر القدوس وقدمه ، إلا في واجب من سرمة المعيشة لا ترخص السنة العقلية في إغفاله ؛ لكن يججرا على النفس تخيل ما لا ينبى أو لا فائدة فيه فضلا عن فعله ، حتى يصير تخيل الواجب والصواب هيئة فضائية . وكذلك يهجرا الكذب قولاً وتخيلاً حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة ، فتصدق الأحلام والرؤيا والظن والفكر . وأن يمحلا حب الخبير للناس والمنفعة تصل إليهم وعشق الأختيار وحب تقويم الأشرار وردعهم أسراً طبيعياً جوهرياً . ويحتالا حتى لا يكون للووت العظيم خطر عندهما ، وذلك بكثرة تشويق النفس إلى المعاد ، وإخطار أمنها عن الفساد بالبال حتى يتمكن تمكن المتاد ؛ وأما اللذات فيستملانها^(١) على إصلاح الطبيعة أو إبقاء الشخص أو النوع أو السياسة على أن يكون هذا خاطراً ، عندما يستعمل ، بالبال ؛ وتكون النفس الناطقة هى للدبرة لأن القوى الشهوانية تدعو إليها ، ثم تكون النفس الناطقة تاجه لها ، ولكن جاعة لنفسها هذه الملل عنراً ؛ بل ينبى أن تحتال حتى تجمل هيئة بعض الذات لذواتها أسراً طبيعياً للنفس ؛ وكذلك الأمور الغلبية والكرامية . وأما للشروب فأن يهجرا شره تلهيا ، بل تشفيا وتدوايا وتقويا ؛ والمسوعات يديما استعمالها على اللوجه التى توجبه الفلسفة والحكمة ، لتقوية جوهر النفس وتأييد جميع القوى الباطنة لا بما تربط هذه من الأمور الشهوانية . ثم يباشرا كل فرقة بمادته ورسمه ، ولا يخالفا على المحالات بردع ، بل لا يشاركا فيه إلا إذا علم بالردع النفع دون الخلاف والتصعب ، فيباشرا الرزين بالرزانه ، واللجن بالجنون ، مسرين باطنهما عن الناس . ولكن لا يتعاطيا في المساعدة فاحشة

ولا يَلْفِظًا بِهِ جُر . وأن يسما بالمقدور والتقدير من المال لم يقع إليه له الحاجة من الشركاء في النوع ، إذا لم يقع من ذلك خلل في المعيشة ظاهر . وأن يحفظا سر كل أخ وصديق ووفاءه في أهله وأولاده والمتصلين به حتى يقوموا في غيبته بجميع ما يحتاجون إليه بمقدار اليسع . وأن يفيا بما يمدان أو يوعدان ولا يجريّن في أقاويلهما اختلف . وأن يركبا [١١٢ ب] لمساعدة الناس كثيراً مما هو خلاف طبيعتهما . فإن أسرار الناس طبيعة إلهية . ثم لا يَقْصُرَا في الأوضاع الشرعية وتعظيم الشئ الإلهية والمواظبة على التعمدات البدنية ويكون دوام عمرهما إذا خَلَوْا وَخَلَّصَا من المعاشرة تطرية الزينة في النفس ، والفكرة في الملك الأول وملكه وكنس النفس عن غبار الناس من حيث لا يقف عليه الناس .

عاهدا الله أنهما يسيران بهذه السيرة ويدينان بهذه الديانة . كان الله لها ، ووقفهما لما يتوخيانه بمنّه . وهو حسبنا هادياً ومميناً وحافظاً^(١) .

(١) هنا وردت « رسالة إلى أبي طاهر بن حنبل » ، وهي رسالة صغيرة فيها هجاء شديد ، ولا قيمة لها ، ثم يتلو ذلك فقرات منفصلة وردت مكررة من قبل في سلب « المباحثات » .

مقالات للاسكندر الافروديسي
في مسائل من فلسفة أرسطو

سُبْحَانَ رَبِّهِ الرُّحْمِ الرَّحِيمِ

رب أعن

مقالة الاسكندر الافروديسي في القول في باري الكل

بحسب رأى أرسطوطالس الفيلسوف

قال الاسكندر :

لما تأملتُ الفحصَ الذى مَخْرَجُهُ مخرج التويخ الجليل عن الأشياء التى كتبتُها إليك جواباً عما سألته ، إذ كانت معرفتك بصعوبة الأمر فيها ليست مقتصرة عن معرفة غيرك — لم أشتاقل عن كشف رأيي فيها لك ، إذ كنت أهلاً له ؛ وأن أُضِنَّ ذلك — بحسب ما يمكن — كتاباً أكتبه أقصد فيه لَبَثُ القول في المبادئ بحسب رأى أرسطوطالس . فأقول : إن أفضل ما يُبَيِّنُ به أمثال هذه الأشياء بحسب رأيي هو أن يُبَيِّنَ أن للمبادئ التى تَوَطَّأَ لها تَوَافِقٍ وتلزم الأشياء المبينة الظاهرة المعروفة ، إذ ليس يمكن أن تستعمل فيها الأقاويل البرهانية : إذ كان البرهان إنما يكون من الأشياء التى هي أشد تقدماً ومن الأسباب ، وكانت المبادئ الأولى لا شئ يتقدمها ولا لها علة أيضاً . والأشياء المطلوبة هي أن تعلم : ما العلة الأولى ؟ وأى الأفعال فعلها ؟ وأى نحو من أنحاء الحركة يتحرك الجسم المتحرك عنها ؟ ومن أجل ماذا صارت حركات هذا الجسم الكرى كثيرة مختلفة ؟ وههل الأشياء التى تتكون في المواضع التى دون تلك القمر من أجل حركات هذه الأجسام ، أو إنما تتكون عن اختيار ما أو معرفة ؟ فالأقاويل التى أظن أنها يمكن أن تقال في ذلك بحسب رأى أرسطوطالس تكون على هذا النحو :

لما كان كل جسم طبيعي يتحرك بالطبع بذاته — وذلك أن الذى له في ذاته مبدأ أو سبب الحركة هو متحرك بذاته ، وكل جسم طبيعي فله في ذاته مبدأ الحركة ، أعنى بذلك الطبيعة ، وكل ما يتحرك بذاته بالطبع : متنفساً كان أو غير متنفس ، فإنما يتحرك بالاشتياق

إلى شيء ، وذلك هو أن يكون المتحرك حافظاً لكماله الخاص ، إذ ليس شيء من الأشياء التي تتحرك بالطبع تحدث باطلا ، وكان أيضا هذا الجسم المتحرك على الاستدارة الذي قد تبين من أسره بالأقويل التي وضعت فيه أنه إلهي وأنه غير كائن ولا فاسد هو أيضا جسم طبيعي ، وأن الحركة التي يتحركها إنما يتحركها بطبعه — فليُزَكَّ أن هذا الجسم أيضا إنما يتحرك على هذه الجهة بالاشتياق إلى شيء . فأما الأجسام غير المتنفسة فإن اشتياقها إنما هو من أجل الشيء الذي من أجله تكون لها الحركة بالطبع . وهذا الاشتياق الصادر عن التهيؤ الطبيعي هو الميل إلى الشيء الذي كأنه ملائم لها وسبب لفعالها الطبيعي التي يحصلها ، وذلك أنه على هذه الجهة يكون مصير كل واحد من الأجسام إلى الموضع الطبيعي الذي يخصه ؛ وإذا استقر فيه بلغ كماله الذي يخصه . وأما الأجسام الطبيعية التي هي أكل من هذه ، أعني التي لها غرض ، فإنها إنما تتحرك في المكان بالنفس التي لها . والحركة التي لهذه الأجسام على جهة الاشتياق إنما تكون مع شهوة ما ، ومن هذه الشهوة ما يسمى شوقاً ، ومنها ما يسمى غصبا ، ومنها ما يسمى إرادة^(١) . وذلك أنه الواحد من هذه الأشياء بينما يكون ابتداء الحركة للأشياء المتنفسة التي تتحرك في المكان والجسم الإلهي بأسره متنفس ، إذ كان الجسم الإلهي أفضل الأجسام ، وما كان أفضل الأجسام فليس جسم أفضل منه ؛ وقد يوجد جسم ما أفضل من جميع الأجسام غير المتنفسة ، وذلك هو الجسم المتنفس لثلاثيكون الأفضل هو الجسم غير المتنفس . فيجب إذن أن يكون المتنفس هو الأفضل إن كان كل جسم إما أن يكون متنفسا وإما غير متنفس . والدليل على أن الجسم الكروي أفضل الأجسام كلها أنه فاسد ، وأنه يتحرك الحركة المتقدمة لجميع الحركات^(٢) ، ويتحركها أيضا دائما وعلى^(٣) نظام متشابه . فببب حركة هذا الجسم إذن هو شهوة ما ، لكن الشوق والغضب مبانان لطبيعة هذا الجسم ، وذلك أن الجسم الإلهي غير منفعل ، والشوق والغضب انفعالات^(٤) . ولذلك صارت أنفس الأجسام الإلهية غير مساوية في النوع لواحدة من الأنفس الكائنة في الأشياء المائتة إذ كان يلزم في هذه من الاضطرار أن يكون ما يوجد له فيها القوى التي هي أكل أن يكون له قبل ذلك القوى التي هي دونها في الكمال^(٥) ، لأنه ليس يمكن دون هذه القوى بأن

(١) فوقها : اختيار .

(٢) أي الحركة الهائرية .

(٣) فوقها : ترتيب .

(٤) فوقها : أقل كمالا .

(٥) س : انفعالات .

يكون واحد منها وَيَسْمُ؛ ولذلك ما كان منها له اختيار فإن له أيضاً بينه غضباً وشوقاً .
 فأما أفض الأشياء الإلهية فليست مشاركة بقوة من القوى التي هي أقل كالأل من قبيل^(١) أن
 الأشياء ذوات هذه الأفض لم تكن محتاجة في بادي الأمر إلى ما يكون معيناً على ما وجب
 لها السلامة التي من أجلها وبسببها كانت تلك القوى . فيحصل إذن مما قلنا أن تكون
 الشهوة التي في هذه إنما تكون بالاختيار^(٢) ، والاختيار الحقيقي الفاضل هو المحبة^(٣) للخير .
 وذلك أن الاختيار على الإطلاق هو محبة الخير ، أو ما يظن أنه خير ؛ والاختيار الحقيقي الذي
 هو محبة الخير إنما هو موجود في الله عز وجل وحده ، وذلك أن الشيء المشوق بحسب رأى
 أرسطوطاليس هو الشيء الذي يُظن أنه خير .

والخيار المرتضى من الأشياء هو الخير الأول^(٤) [١٠٨] ... هذا الجسم الإلهي الطبيعية
 إذن هو الاشتياق إلى الخير الحقيقي والشهوة في هذه الأشياء^(٥) ؛ وذلك أن الاختيار^(٦) منها
 ليس يكون بقوة من القوى المنفصلة من قبيل أنه ليس فيها منه أول الأمر شيء منها من حيث
 يتصور بالفضل يتشوق إلى الشيء المتصور بالفضل أو التوهم ، وذلك أن الاشتياق إلى الشيء
 الأفضل تابع لما يتصور منه بالفضل في الأشياء التي قد اقتنت الشيء الملائم له الخاص به ؛
 ومن قبيل هذا الشوق بينه يتحرك على هذه الجهة ، لا من حيث يتصور بالفضل ، وذلك
 أن التصور بالفضل ليس هو حركة أصلاً كما قد تبين . وقد يكون هذا المعنى أيضاً أكثر
 وضوحاً في الأشياء التي تُتصور بالفضل دائماً أشياء واحدة بأعيانها ، فإنها ليس تتحرك في
 حال تصورها بالفضل . وهذا هو السبب في الحركة الدورية التي تتحركها الأجسام الإلهية
 بالطبع التي نخصها ، والمتولى لتدبيرها وسياستها ذلك الجسم الذي له صورة كهذه^(٧) الصورة
 من قبيل الميل الطبيعي إلى الحركة الدورية . وإنما تتحرك اضطراراً هذه الحركة بالنفس
 والفضل . وذلك أن هذه النفس منذ بادي^(٨) الأمر صورة لهذا الجسم ، فإنه ليس يجب أن
 يُعتقد أن طبيعته شيء آخر غير النفس ، وكذلك أيضاً لا يجب أن نتقد في الحيوان
 والأجسام المركبة أن طبيعتها من طريق ما هي حيوان شيء آخر غير النفس ، إلا أن لهذه

(١) من قبيل : بسبب . (٢) فوقها : بالإرادة . (٣) س : الخير .
 (٤) في الأصل خرم مقداره كلتان . (٥) هنا خرم . (٦) نسخة : الإرادة .
 (٧) « يعني جسماني » : كذا في الأصل . (٨) فوقها : أول .

الأشياء من طريق ما هي مركبة حركة أخرى طبيعية بحسب الأجسام التي ليست بمنفصلة ، غير الحركة التي تتحركها بالنفس ، إلا أنها واحدة فقط بحسب الغالب في الجسم المركب من الأجسام الأخرى . وذلك أنه قد يوجد لكل واحد منها—قبل أن يختلط بعضها ببعض اختلاطاً يصير به الكل متنفساً—حركة ما طبيعية . فأما الجسم الإلهي فإنه لما كان بسيطاً — وذلك أنه ما كان ليكون أزلياً لو كان مركباً ؛ وكانت الحركة التي يتحركها أيضاً حركة واحدة بسيطة فإنه ليس له أصلاً طبيعة أخرى غير النفس ، ولا له أيضاً حركة طبيعية غير الحركة النفسانية وإنما يُفَضَّل الجسم الإلهي غيره من سائر الأجسام البسيطة من قبل أن طبيعته — وإن كانت جسماً بسيطاً — هي نفس وطبيعة في غاية الكمال ، ولذلك صارت هذه النفس ليست صورة لجسم التي من قِبَل أن هذا الجسم لم يكن محتاجاً إلى الحركات المختلفة التي تكون في النفس ، لأنه لم يحتج فيما يجب له السلامة إلى معرفة ما من خارج . ولما كانت الحركة التي يتحركها بنفسه وطبيعته التي تخصه حركة بسيطة ، صار بهذا الفعل بعينه يقبل كاله الخاص به ؛ وذلك أن جميع الأشياء التي قوامها بالطبيعة قد يوجد لها في نفس طبيعتها الملائمة^(١) لها الاشتياق إلى الشيء الذي هو أول الأسباب وأفضل من جميع الأشياء الموجودة أو كامل طبيعته . وجميع الأشياء التي قوامها بها إنما تفعل ما تفعله بحسب طبيعتها التي تخصها شوقاً منه إلى الاقتداء بملك الشيء الذي عنه تكونت على القصد الأول وما يناله كل واحد منها بمبلغ طاقته منه وإنما يناله بسبب الكمال الذي يخصه في نفس طبيعته ؛ وعلى هذه الجهة يوجد الجسم الطبيعي الذي هو أقدم من جميع الأجسام الطبيعية الاشتياق بالطبع إلى الاقتداء بالعلة الأولى .

والفرض^(٢) في الفعل الذي يوجد له في طبيعته التي تخصه وهو حركته الدورية التي بها يتحرك الجسم بحسب طاقته حركة أزلية هو الاقتداء بالجواهر الذي ليس بجسم ولا متحرك ، وإن نسبة اتصال الحركة الملائمة له بأزلية ذلك من حيث هو غير متحرك . فليكن المحرك للجسم الكري إياه بتشويق هو ذلك الشيء هو بالحقيقة الغاية في الجود^(٣) وأفضل ؛ وإذا كان بهذه الحال فيجب أن يكون أعلى وأشرف من جميع الحيوانات والأجسام الإلهية ؛

(١) فوقها : الثانية .

(٢) فوقها : والقصد .

(٣) فوقها : الخير .

وذلك أن ما كان سبباً لكل واحد من الأشياء فيما يوجد له من الكمال الذى يخصه فى طبيعته فهو أحق منه بالعلو والشرف ، فيجب أن يكون سبب حركة الجسم الإلهى إنما هو اشتياقه إلى الشيء الذى هو الغاية فى الوجود وإياه ننحو ونأتم . ولما كانت هذه حال هذا الشيء للمتشوق ، وجب من ذلك أن يكون أفضل من جميع الأشياء الموجودة . وليس يمكن أن يكون جسماً ، وذلك أن الجسم الإلهى المتحرك عنه أفضل من جميع الأجسام : إن كان جسماً بسيطاً غير منفصل^(١) ، وكانت الحركة التى يتحركها ذاتية له ، وإن كان إنمّا يمكن فيها وحدها من بين سائر الحركات أن تكون متصلة أزلية ، وإنمّا يمكن أن تكون بهذه الحال من الحركات بحسب ما تبين^(٢) فى مواضع آخر ، الحركات الدورية قطع . وقول إنه إن كان جسماً فظاهر أنه طبيعى ، لأن الأجسام الطبيعية أقدم وأفضل مما ليس كذلك . وإن كان طبيعياً فهو أيضاً متحرك ، ومتى كان متحركاً فله فى ذاته سبب الحركة الطبيعية من قبل أن جميع الحركات التى بالطبع إنما تكون بالاشتياق . وهذا السبب إن قال فيه أيضاً قائل إنه جسم ، خرج الأمر فى الأجسام الإلهية إلى ما لانهاية له . وتبقى إذن أن يكون الشيء الذى يتوق إليه الجسم الإلهى جوهرماً تاليس بجسم ولا متحرك ؛ وذلك أنه على هذا النحو قطع يكون مستغنياً عن شيء آخر ، إذ كان كل ما يتحرك حركة طبيعية فإنما يتحرك بالاشتياق إلى شيء . والإنسان [١٠٨ ب] إن تبين أن الحرك الأول هو غير متحرك من أن الذى يحرك ويتحرك هو مركب مما يتحرك ويحرك . وقد يجب...^(٣) يكون متى وجد واحد من الأشياء البسيطة التى اجتمع عنها هذا المركب بحال ما أن يكون الآخر أيضاً يحكى شها ، وأعنى بهذا القول أنه متى كان أحدهما إنمّا يفارق الآخر بالقول^(٤) ، أن يكون الآخر إنمّا يفارقه بمثل مفارقه ذلك به ، أعنى بالقول . وإن كانت مفارقه إياه ليست بالقول قطع بل قد يتبها أيضاً مع ذلك أن يكون موجوداً دون الآخر كانت سبيل الآخر أيضاً تلك السبيل بينها . والشيء المتحرك ليس إنمّا يفارق الحرك بالقول قطع ، بل قد يوجد فى أشياء كثيرة مفارقاً له بالفات ؛ وذلك أنه قد يوجد بعض الأشياء يتحرك عن شيء من غير أن يكون محرراً لشيء

(٢) فورهما : يتناه .

(٤) فورهما : بالحد .

(١) فورهما : متصل .

(٣) هنا خرم .

أصلاً فيجب إذن أن تُنَزَّل أوائل محرّكه لشيء من الأشياء من غير أن تكون متحركة .
فإن قال قائل : إن كل محرّك فإنما يحرك إذا يتحرك^(١) ، ولهذا السبب يجب أن يكون
المحرّك الأول يتحرك أيضاً — قلنا له إنه ليس يجوز أن يكون الذى يحركه خارجاً عنه ،
وذلك أنه يقع في الوهم أن الذى هو الأول هو الذى يحرك ، ومتى كان متحركاً إما من خارج
، فلا يكون ذلك المحرك ، فيجب أن يكون هو يحرك نفسه وأن يكون ذاتي الحركة وأن
يكون هو أيضاً متحركاً عن نفسه . وقد يلزم أن نبحث كيف يمكن أن يكون ذاتي الحركة
وأن يكون هو يحرك نفسه ؛ وما يلتمس الوقوف عليه من ذلك يتبين على هذا الوجه . وقد
يلزم من ...^(٢) من يقول إن شيئاً ذاتياً يحركه أن يقول إما أن كُله يتحرك عن كله حتى
يكون كله يحرك وهو من كله يتحرك في < لحظة >^(٣) واحدة معاً ، ويكون من حيث
يتحرك من هناك بينه يتحرك ، أو يقول : إن كله يتحرك من جزء ما فيه حتى يكون بالجزء
يحرك داخلها في جملة المتحرك ؛ أو يقول : إن كله محرّك وجزءه متحرك ؛ أو يقول : إن أجزاء
الكل إذا حركت بعضها بعضاً يعود أيضاً فيتحرك عن الأشياء التي كانت متحركة عنها ؛
أو يقول : إن جزءاً من الكل محرّك وجزءاً^(٤) آخر متحرك ؛ فإن هذا القسم أيضاً داخل فيما
يقال إنه ذاتي الحركة ، إذ كان قد يوجد له في ذاته شيء محرّك وشيء متحرك . فإن كانت
جهات الشيء الذاتي الحركة هذا مبلغ عددها ، فإن الجهة الأولى منها — وهي أن كل شيء
يتحرك من كله حتى إنه يحرك ويتحرك من جهة واحدة بينها — هي محال ؛ وذلك أن الحركة
التي بها يحرك المحرك بها بمسبها يكون متحركاً ؛ وهذا ما لا يمكن . وذلك أنه : كيف يمكن في
الشيء — من حيث يحرك شيئاً من الأشياء حركة ما — أن يتحرك هو عنه تلك الحركة بينها
في حال واحدة ؟ وإلا كيف يمكن أن يكون شيء^(٥) ينقل شيئاً^(٦) ما منتقلاً وينتقل معاً ذلك
الاتقال بينه الذى ينتقل به للانتقل أو يكون المفيد للصحة في حال ما من حيث هو مفيد
لها يصح تلك الصحة بينها في تلك الحال ، إلا على جهة الرّض ؛ أو يكون الشيء المتّمسّ
يُنسّى في تلك الحال متى هو فيها مُتمسّى من غير أن يسكون ذلك الموضع ورد من خارج أو

(١) فوقها : كان يتحرك .

(٢) خرم .

(٣) خرم .

(٤) ص : جزء .

(٥) ص : شيئاً .

(٦) ص : شيء ... منتقل .

يكون العلم يتعلم من المتعلم تلك الأشياء التي يلمه إياها بعينها ، على أن العلم والمتعلم يكونان واحداً بالعدد ، وكذلك ^(١) المحرك والمتحرك والنامى والمنسى . وذلك أنه إن كان المحرك إنما يُحرك إذا كان موجوداً بالفعل ، والشئ الذي يتحرك إنما هو موجود بالقوة وخروجه إلى الفعل إنما يكون ^(٢) بتوسط الحركة — فإيه ^(٣) يعرض أن يكون هو بعينه موجوداً بالقوة والفعل معاً . وذلك أن المحرك من حيث هو متحرك وقيل أن يكون التحريك بعد قد صار موجوداً له بالفعل ، يوجد متحركاً في تلك الحال بعينها ويكون أيضاً الإنسان من حيث يعلم يتعلم لا من حيث يتعلم ، والشئ من حيث يسخن ويحرك في حال تسخينه يسخن ويتحرك لا من حيث يتحرك ويسخن ؛ فإذا كان ذلك مما لا يمكن فليس ممكناً أيضاً أن يكون كل الشئ محرك كله بالنحو الذي ذكرناه ، ومثل ذلك بعينه يلزم قائلنا لو قال في الشئ الذي حركته ذاتية إن الكل يتحرك من جزء واحد من أجزائه . وذلك أن الجزء الذي يحرك الكل هو أيضاً يحرك نفسه من قبل أنه موجود أيضاً في الكل الذي يتحرك عنه ، ويكون أيضاً على هذه الجهة شيئاً واحداً بينه في العدد : يحرك ويتحرك معاً بحركة واحدة بينها . وكذلك يلزم أيضاً قائلنا لو قال في الشئ الذي حركته ذاتية : إن الجزء يتحرك عن الكل — أن يكون أيضاً الجزء المتحرك يتحرك من نفسه . وذلك أن الجزء المتحرك موجوداً أيضاً في الكل المتحرك الذي عنه تحرك . ومثل ذلك بعينه يلزم قائلنا إن قال إن أجزاء الكل تعود فيتحرك بعضها عن بعض تلك الحركة بعينها ، وذلك أنه يلزم بحسب هذا الرأي أيضاً أن يكون كل واحد من أجزاء الكل يحرك نفسه إن كان لا كثير فرق بين الشئ الذي يحركه بمتوسط ما وبين الشئ الذي يحركه بغير متوسط ، وهو الذي إذا حرك حرك نفسه ؛ وكان كل واحد من الأجزاء يعود فيحرك الجزء الذي عنه تحرك حتى يكون كل واحد من هذه الأجزاء يحرك نفسه بمتوسط ما . ففنى إذاً أن يكون الشئ الناتى الحركة على هذه الجهة قطعاً يمكن أن يوجد وهي < أن يكون > ^(٤) واحداً ^(٥) من أجزائه متحركاً قطعاً غير متحرك ويكون الجزء الآخر متحركاً عن الآخر والمحرك هذا... ^(٦) [١٠٩] [١٠٩] إذن من ذلك أن يكون المحرك الأول ، وهو واحد من الأشياء الذاتية الحركة ، غير متحرك... ^(٧) كلما يتحرك بنحو ما من

(١) س : تلك . (٢) فوقها : هو . (٣) خرم . (٤) س : واحداً .

الأجزاء التي وُصِفَتْ من قِبَل الحيوانات وهي بحسب ما يظهر من أمرهم من الأشياء التي حركتها ذاتية؛ فإن مثل هذه الحركة فيها إنما هو لها من خارج إن كانت إنما تتحرك هذا الضرب من الحركة بالشوق إلى شيء أو الهرب من شيء لثلاثيكون واحد منها على الإطلاق ذاتي الحركة إن كانت أسباب الحركة على القصد الأول غير موجودة في نفس ذاتها. فإذا كان المحرك للجسم الإلهي هو بهذه الحال فقد يلزم من الاضطرار أن يكون أزلياً، إذ كان أفضل من جميع الموجودات وكان الأزلي أفضل كثيراً من غير الأزلي. وذلك أن الشيء الذي ليس بموجود ليس يمكن أن يكون موصوفاً بالفضيلة. وقد تبين أن الجسم الإلهي أزلي مما قد وقع الإقرار به من أن الحركة للتصلة هي واحدة بالحقيقة، وأنها مع اتصالها متساوية، إذ كان قد تبين في مواضع آخر^(١) أن حركة الجسم الآلهي هي بهذه الحال حتى تكون واحدة بالحقيقة. إلا أنه ما كان يجوز أن تكون الحركة واحدة بهذه الحال لو لم يكن المحرك واحداً في العدد وبمغزلة المتحرك عن الشيء الذي عنه يتحرك هذا الضرب من الحركة؛ وذلك أنه لو لم يكن المتحرك شيئاً واحداً^(٢) بالعدد، لم تكن الحركة حينئذ تبقى واحدة ومتصلة، بل كانت تشتت^(٣) لاختلاف الأشياء المتحركة. وكذلك يلزم متى كان المحرك كثيراً لا واحداً لأنه إن كان المتحرك واحداً والمحرك ليس بواحد^(٤)، فإن الحركة على هذه الجهة أيضاً لا تكون حينئذ واحدة ومتصلة بل كثيرة^(٥) مشتتة^(٦)، إذ كان التلاؤم والاتصال يشترتان لاختلاف الأشياء المتحركة. فالمحرك إذن للجسم الإلهي هو واحد في العدد. فإن كان إنما يحرك حركة أزلية لأنه واحد بالعدد، فقد يلزم من الاضطرار أن يكون هو أيضاً أزلياً، وذلك أنه إنما كان المحرك للحركة الأزلية حينئذ غير موجود لو كان المتحرك بالحركة الأزلية يوجد متحركاً بها في حال فقدته، بل ينبغي أن يفهم من خارج؛ بل لو كان غير موجود لما كانت حركة الجسم الإلهي حينئذ تلبث واحدة متصلة. وذلك أن الحركة التي كانت تحدث عن المحرك الآخر بعد فساد المحرك الأول ما كانت تكون حينئذ متصلة بالتي قبلها، فقد يلزم من الاضطرار— مع وضوح الأمر في أن المحرك للحركة التي بهذه الحال أزلي— أن يكون متقدماً لجميع الأشياء

(١) راجع قبل ص ٣ . (٢) فوقها : بينه . (٣) فوقها : تطلع .
(٤) فوقها : كذلك . (٥) ص : كثير . (٦) فوقها : مختلفة .

للمشوقة المشوقة ، وأن يكون محركاً على هذه الجهة^(١) إذ كانت الحركة للتقدمة لجميع الحركات هي الحركة الدورية التي للجسم الإلهي ، وكان واجباً أيضاً أن تكون هي أولى الحركات المتحركة عن الحرك الأول . فيجب إذاً أن يكون هذا^(٢) هو الحرك لسائر الأشياء الأخر التي تتحرك وتتكون بالطبع ، — إذ كان الجسم الإلهي وحركته الدورية هما السبب الأول في تكون الموجودات ، وأن تكون متحركة بالطبع الذي يخصها ، وكان الحرك الأول هو مبدأ وسبب هذه الحركة الأزلية التي لهذه الأشياء أعني أزلية الحرك الأول . والمتحرك الأول هو سبب لأولية جميع^(٣) العالم أيضاً . فالحرك الأول إذن هو من جميع الجهات غير متحرك أصلاً ، وذلك أنه ليس يتحرك بوجه من الوجوه < لا بطريق العرض أيضاً من قبل أنه جوهر غير جسم مجرد مفرد بنفسه وصورة ما مفارقة للهوى من جميع الجهات . وذلك أن ما كان من الأشياء غير جسم مثل الأنواع أو الملكات أو الأفعال^(٤) فقد تتحرك بالعرض في حال حركة غيره ، لأنه قد يلزم ضرورة أن يتحرك عند^(٥) حركة الأشياء التي فيها . ولما كان غير متحرك بوجه من الوجوه ، صار سبب الحركة الواحدة البسيطة التي لذلك الشيء المتحرك نحوه ، وذلك أن الاقتداء بذلك البسيط هو أيضاً واحد بسيط . فاما المتحرك الأول عن هذا الحرك فإنه يحرك بحركته الذاتية له جميع الأشياء التي تتلوه معاً إذ كان الجسم الإلهي هو السبب في أن تتحرك الأشياء المتحركة عنه التي لها بذاتها حركة أخرى دورية تتحرك بها الحركة المختلفة الموجودة لأكثر الأجسام الأزلية الإلهية اتالية لكرة الكواكب الثابتة التي هي أول المتحركات . وإضافتها^(٦) المختلفة التي لها إلى الأجسام الهولانية التي في الكون هي سبب استحالتها وتغيرها بحسب ما يمكن من ذلك فيها . وهذه الأشياء تشترك في الترتيب وفي أزلية الاستحالة التي تكون لبعضها إلى بعض التي بهذه الحال . ولذلك ليس ينبغي أن يتخوف أصلاً على العالم أن يكون عساه أن يفسد ، وكان إنما اقتناء البنيات والقوام من مبادئ هذه^(٧) حالها ؛ وذلك أنه قد يلزم ويتصل بعدم فساد الجسم الإلهي وبحركته الدورية

(١) في هامش الأصل : « يعني بهذه الجهة : أي على أنه متشوق » .

(٢) بهامش الأصل : « يعني الجسم الإلهي » . (٣) فوقها : « لأزلية كل » .

(٤) تحتها كلمة غير مقروءة بوضوح هي : الأسباب ؛ ففضلنا التي فوقها .

(٥) فوقها : في حال . (٦) فوقها : وسببها . (٧) خرم .

الجارية على اتصال باختلافها أزلية الأجسام الهولانية التي في الكون^(١) ، وذلك أنه قد ينفى أن يكون للجسم المتحرك دَوْرًا شئاً ما في الوسط ليتحرك حوالبه ، لأن كل ما كان متحركاً في المكان فهو محتاج إلى شئ ما كان تكون حركته إما منه [١٠٩ ب] وإما حوالبه .
 وما يجرى^(٢) هذا الجرى الأرضي : فإنها جسم ساكن ثابت في < الوضع >^(٣) من قبل أنه غير ممكن أن تكون الأزلية سو < جودة > في العدد ؛ وإنما يمكن أن تكون الأزلية في النوع فقط محفوظة بالجسم الذي هو كالطبيعة لجميع الأجسام الخالية من < تأثير >^(٤) للتضادات بتوسط الأشياء المتحركة حوالى الأرض دَوْرًا . ولما كانت الأزلية فيها تجرى على هذا الوجه ، لزم من الاضطرار في كل واحد من الأجسام الأخر التي فيها وإلها تكون استحالة الأرض بسبب التضاد^(٥) أن يبقى أزلياً على ذلك المثال ، وذلك أنه إن كان كل ما يتكون إذا ما تكون شيئاً ما صار ذا كَبَثٍ ، فقد يلزم من الاضطرار أن تكون الأشياء التي تكون عنها لائبة أيضاً ؛ ومتى كانت هذه الأشياء لائبة حافظة لذلك النظام بعينه ، فإنه يتبع ذلك أن يكون كل واحد من تلك الأشياء الأخر لائبة ؛ وكذلك أيضاً تكون استحالة هذه الأشياء بعضها إلى بعض تجرى على نظام وترتيب^(٥) . فإن كان الجسم الحيواني الإلهي يسوس الأمور ويدبرها هذا الضرب من السياسة والتدبير ففعله ذلك إنما هو بحركته^(٦) الباقية على الحال التي تقدم وصفها . فإن كان المحرك للجسم الإلهي بهذه الحال ، فيجب أن يكون جوهرًا ، وذلك أنه غير ممكن أن يكون الشئ المتقدم قبل الجوهر لا جوهر ؛ والمحرك للجسم الإلهي متقدم لجميع الموجودات : أما للأشياء الكائنة العاسدة فبالزمان ، وأما للجسم الإلهي فبالرتبة^(٧) لا بالزمان بمنزلة الأشياء الموجودة معاً ، أعنى العلة والمعلول . وهو أيضاً جوهر بسيط : وذلك أن البسيط من جميع الجهات أقدم من المركب ، وهذه حال الجوهر الذي نحن بسبيله^(٨) . وقد كان نيين أيضاً أنه ليس بحجم وأنه غير متحرك ، وأنه

(١) فوقها : النوع .

(٢) فوقها : هذه حاله .

(٣) فوقها : به ؛ أى : التضادية .

(٤) فوقها : ورتبة .

(٥) في حاشى الأمل : الذاتية .

(٦) فوقها : فالروية .

(٨) فوقها : في وصفه .

(٣) خرم .

أيضاً أزلى إذ كان فضلاً ما مجرداً من القوة . وذلك أنه إن كانت الجواهر أقدم من جميع الموجودات وكان جميع الموجودات المتكونة فاسدة ومتى كان جميعها فاسداً وجب لذلك أن تكون الحركة أيضاً كائنة فاسدة ، وذلك ما لا يمكن . وذلك أنه يجب من الاضطرار في الحركة أن تكون أزلية ، لأنه إن أنزلَ منزِلَ أن الحركة متكونة ولأن الحركة هي استحالة المتحرك بما هو متحرك — فإني أقول : إن هذا المتحرك إما أن يكون كان أزلياً ثم ابتداء في هذا الوقت بالحركة بعد أن قد كان قبل ذلك غير متحرك ، وإما لأنه لم يكن كان موجوداً في بدء الأمر بعد ذلك ، ولذلك كان غير متحرك . وأى هذين أنزلَ فإنه يلزم أن تكون الحركة موجودة قبل كون الحركة ، وهو أمرٌ متى كان غير ممكن كان الأصل الموضوع له الذي لزمه عنه أيضاً ذلك غير ممكن : وهو أن الحركة غير متكونة . وذلك أنه إن كان المتحرك متكوناً ، فظاهر أنه قد تقدم كونه . وعلى هذا الوجه تكون الحركة متكونة لأن كل تَكُونٍ إنما يكون بحركة ، ويلزم من ذلك أن تكون الحركة قد كانت موجودة قبل أن تكون موجودة ، وأن يكون الأمر المزمع بالابتداء بالحركة محتاجاً إلى الحركة . فإن قال قائل : إن المتحرك أزلى ، إلا أنه قد كان أولاً زماناً بلانهاية غير متحرك ثم ابتداء بالحركة الآن — كان قوله ذلك أولاً يجرى مجرى الأقاويل المبتدعة التي لا محصل لها ولا فائدة فيها . وذلك أنه : كيف يتهاى لأحد أن يؤدي السبب الواجب في أنه إنما ابتداء الآن بالحركة سد أن كان ساكناً زماناً غير متناه ؟

فإن القول بأنه قد كان المتحرك موجوداً ، إلا أنه مكث زماناً غير متناه لم يتحرك — مما لا وجه له ^(١) ، لأنه إن كان فيما تقدم غير متحرك ، وإنما ابتداء بالحركة في هذا الوقت ، فقد ينبغي أن يكون المحرك له إما كان فيما تقدم غير موجود ثم وجد في هذا الوقت ، أو تكون النسبة التي له بإضافته إلى المتحرك لم تكن كانت موجودة له وإنما صارت له في هذا الوقت . فإنه متى أنزلَ منزَل واحد من هذه الأشياء فقد استعمل ^(٢) الحركة في طريقه . وذلك أنه إن كان موجوداً إلا أنه بعدُ غير متحرك فإنه يحتاج الآن في آن < كونه > متحركاً إلى حركة أيضاً ؛ ويلزم أيضاً على هذا الوجه أن تكون الحركة موجودة قبل تكونها ، وذلك

(١) فوقها : مبيهاً به .

(٢) فوقها : حد .

أنه قد يحتاج في كون الحركة إلى الحركة . وأيضاً فإنه ليس يمكن أن يكون «متى» ما لم يكن زمان ، وذلك أن قول القائل : إنه قد تهيأ أن يكون متى لم يكن زمان — مساو لقوله : إنه قد كان زمان في حال ما لم يكن زمان ، إذ كانت لفظة «متى» ، دالة على الزمان . وليس يمكن أن يكون زمان الحركة فيه غير موجودة إن كان الزمان إما مقداراً^(١) للحركة أو عدداً^(٢) لها بحسب ما قد تبين في القول في الزمان . وأيضاً فإنه إن كان الآن ابتداء الزمان ونهايته ، وكان غير ممكن أن يكون الآن إلا بعد أن يتقدم زمانٌ ويتلوه زمانٌ ، وكان لنا دائماً في الحال الحاضرة وفي كل وقت أن نأخذ الآن موجوداً ، وجب في كل آن يؤخذ أن يكون قبله دائماً زمانٌ وبعده زمان ، ولزم على هذه الجهة أن يكون الزمان غير كائن ولا فاسد . فإذا كان الأمر جارياً في الزمان على ما وصفنا فقد يلزم من الاضطرار أن تكون أيضاً الحركة التي وجود الزمان تابع لها على أي الأحوال^(٣) كان ، غير كائنة ولا فاسدة . فينبغي إذن أن يكون التحرك بالحركة الأزلية المتصلة^(٤) جوهرها غير فاسد . وإن كان ذلك كذلك ، فقد يلزم أن تكون هذه حال المحرك له بحسب ما قيل فيما تقدم . وإنما يكونان كذلك إذا كاد <^(٥)> [١١٠] وذلك أنه إن كان بهذا الوجه توجد أزلية الحركة وهو أن يكون ذاك متحركاً وهذا محركاً ، فن الاضطرار أن يكون جوهر <^(٥)> دائماً أما ذاك فبأن يتحرك وأما هذا فبأن يُحرك . وذلك أنه ما كانت الحركة لتكون أزلية لو كان في وقت من الأوقات ذلك يحرك وهذا يتحرك بالقوة . فكما أن الوجود لهما إنما هو أن يكون أحدهما محركاً والآخر متحركاً فلي مثل هذه الحال يجب أن يكونا الدهر كله . فالمحرك للحركة الأزلية إذن هو من الاضطرار جوهر أزلي . وهذا الضرب من الفعل يوجد دائماً يحرك ويغير ذلك المتحرك نحوه . فهو إذن صورةً ما مجردة مفردة ليس بجسم أزلي غير فاسد ، يفعل دائماً فعله الخاص به . وذلك أن المحرك للحركة الأولى على هذه الجهة يوجد كاملاً في جميع الأحوال ، ويكون نوعاً عادماً لجميع الحركات ، وأفضل من جميع الموجودات ، ويكون الجسم الإلهي إنما يتحرك حركته الطبيعية التي تخصه في ذاته بشوقه إلى ذلك المحرك وتوقانه إلى الاقتداء به ، وبهذه

(١) م : مقدار . (٢) م : عدد .

(٣) هنا حرم لم يبق منه غير : الأحوال < . (٤) فولها : طبيعة .

(٥) حرم .

الحركة يكون مقتدياً بذلك الجوهر الذي ليس بمتحرك ، وذلك أن أزلية الحركة الفريزية في الجسم الإلهي وتلاؤمها وثباتها على حال واحدة بعينها مشبهة بمدّة حياة ذاك وبقائه . وذلك أنه لما لم يكن ممكناً أن يكون جسمٌ ما طبيعى غير متحرك ، فكانت هذه حالة الجسم الإلهي تشبه تساوى حركته الطبيعية وتلاؤمها لعدم الحركة في ذلك الاقتداء به فإذا تصور الجسم الإلهي بالعقل المتحرك الذي هذه حاله واشتاق إلى الاقتداء به وحصل من ذلك بحركته الطبيعية حسب ما في طاقته من قبوله منه — أمكن بهذا الضرب من السياسة أن يكون اقتداؤه بالحرك إنمّا يتحرك بالحرك ثابتاً على حال واحد وأن يفعل مع ذلك أفعاله الذاتية له . ولذلك إذا تحرك الجسم الذي هو أعلى من جميع الأجسام الإلهية والمحيط بسائرهما الحركة^(١) الشوقية حرك في حال تحركه جميع تلك الأجسام الأخر أيضاً معاً . وكل واحد من هذه فهو أيضاً يتصور الحرك الأول بالفعل ، ويتحرك حركة مادورية تخصه في ذاته تقابل حركته . وذلك أن الأمر في جميعها يجب أن يكون جارياً على هذه الحال إذ كانت حركتها حركة أزلية متصلة متساوية^(٢) . وكذلك يجرى الأمر أيضاً في الأجسام الكائنة الفاسدة : فإن ثباتها وبقاؤها إنمّا يكون أزلياً في النوع الملائم لأزلية تلك^(٣) في العدد . وذلك أنه لم يكن ممكناً في تلك^(٤) أن تكون أزلية في العدد لولم يكن كذلك في النوع ، ولا كان ممكناً في هذه أيضاً أن تكون أزلية في النوع دون أزلية تلك التي في العدد ، وسرعتها الدورية المتصلة الجارية هذا^(٥) الجرى . وذلك أن صنعة هذا الكل والطف الطبيعي الذي جعله الخالق فيه ما عليه أجزاءه بعضها عند بعض من الاتفاق والتلاؤم والتهيؤ بحسب نسبتها إلى الكل هي على حال من النظام والانتظام متى أخطرت بيالك أن واحداً منها قد ارتفع فهماً لم يمكن في واحد من الأشياء الباقية أن يبقى ثابتاً على حاله . وذلك أن الأشياء الأزلية الإلهية الموجودة لها في ذاتها جميع ما كانت محتاجة إليه في أفعالها الذاتية ، قد يلزم من الاضطراب أن يفعل أفعالها التي تخصها . ولذلك لا سبيل أصلاً لمن ينزل على طريق الوضع^(٦) أن شيئاً من تلك

(١) فوقها : ذات العين .

(٢) فوقها : متلازمة .

(٣) بهامش الأصل : يعنى الإلهية .

(٤) بهامش الأصل : يعنى الأجسام الإلهية .

(٥) س : هذه .

(٦) الوضع : الافتراض أو الاصطلاح على شىء .

قد فسد ، أن يقول في هذه إنها لم تفسد . وذلك أن الذي يُنزل أن ليس شيء من تلك موجوداً بمنزلة من يُنزل على طريق الوضع أن أفعال تلك الأشياء التي طبيعته هذه تابعة لها معلومة ؛ وذلك مساو في القول لمن^(١) يفترض على طريق الوضع أنه ليس واحد من هذه الأشياء أزلياً . ولما كان هذا الوضع ممتنعاً — وذلك أنه من الممتع أن ينزل على طريق الوضع أن الأول ليس بأزلي — وجب أيضاً أن يكون الوضع الذي يبطل واحداً من هذه الأشياء — أعني التي تتبع اضطراباً أفعال تلك الأشياء الأزلية — محالاً غير ممكن . إذ كان شيئاً أن يكون الوضع من الأشياء الممكنة ، والأمر اللازم عن ذلك الوضع من الأمور الممتنعة ؛ ولذلك لا ينبغي أن نعتقد في تحريك كرة الكواكب الثابتة لأكثر التحيرة أنه قسر . ولا في هذه أيضاً أنها غير عالمة بما يجري في الأجسام التي قلنا : من السكون والنسب والاستحالة . وخلق الآيات يكون القول بكثرة المحركين للجسم الإلهي وإن كنا قد نعترف بأن لكل واحد من الأكرحركاً ومتشوقاً يخصه — قولاً صواباً ، وذلك أنه إن كانت الأسباب المحركة كثيرة وجب أن يكون بعضها إنمّا يخالف بعضها في النوع ، إذ ليس يتبها أن تكون متفقة فيه . وذلك أن التفقة في النوع إنمّا يكسبها الخلاف الهبولى . فإذا فارت الهبولى صارت شيئاً واحداً . والملة الأولى غير ذابت مادة : فإن كان اختلافها إنمّا هو في النوع فليست إذن جواهر^(٢) أول بسيطة . وذلك أن اختلافها في النوع يكون إذا ما أضيف إلى ما يم جميعها فصولاً ما . وعلى هذه الجهة تكون مركبة إذ كان الأمر العام لجميها قد قبل زيادة ما أو يكون اختلافها في النوع إنمّا هو من جهة التقدم والتأخر والزيادة والنقصان وذلك بمشاركة ضد من الأضداد ؛ إذ كان الأزيد والأنقص في كل واحد من الأجناس إنمّا يكون ذلك مشاركة ضد من الأضداد ، إلا أنه ليس واحد من هذه الأشياء مركباً إذ كانت أوائل ؛ ولا يوجد أيضاً للطبيعة التي تجرى هذا الجرى شيء مضاف . وقد تبين [١١٠ ب] أن أرسطوطاليس يرى هذا الرأي أيضاً من الأقاويل التي اقتصها في المقالة الأخيرة^(٣) من « السماع الطبيعي » .

قال : فتي كانت الحركة أزلية ، فإن المحرك الأول إن كان واحداً فهو أيضاً أزلي ، وإن

(١) س : الأخير .

(٢) فوقها : جواهر .

(٣) س : مضاف .

كان المحرك كثيراً فالأشياء الأزلية أيضاً كثيرة؛ وقد ينبغى أن يظن أن المحرك الأول واحد لا كثير وأنها متناهية لا < غير متناهية ^(١) > هية، وذلك أنه لما كانت الأشياء التي تعرض لأشياء واحدة بأعيانها دائماً، فإن الأولى والأحب أن يرى < كيف ^(٢) > ينبغى أن يكون الشيء للمتناهى في الأمور التي بالطبع أولى بالترفضيل إن كان ذلك ممكناً مما ليس متناه. وقد يكتفى بأن يكون ذلك الواحد الأزلي الذي هو أقدم من جميع الأشياء غير المتحرك مبدأً. لحركة سائر الأشياء، وأن يكون سبب الحركة الأزلية واحداً أيضاً.

قال الإسكندر: وقد نجد أرسطوطالس فيما يتلو قد أتى على هذا القول ببرهان. وذلك أنه يقول: وقد تبين مما أقول أنه يلزم من الاضطراب أن يكون المحرك الأول شيئاً واحداً أزلياً، وذلك أنه قد تبين أنه يجب ضرورة أن تكون الحركة سرمدية؛ ومتى كانت سرمدية فقد يلزم ضرورة أن تكون متصلة، لأن السرمدية هي متصلة. وأما التي تكون شيئاً بعد شيء فليست متصلة. إلا أنها، وإن كانت متصلة، فهي واحدة بإضافتها إلى الواحد المحرك والواحد المتحرك.

قال الإسكندر: فإن كان المحرك من طريق ما هو مشتق واحداً ^(٣) فإن جميع الجسم الإلهي المتحرك حركة دورية متصلة متساوية ليس إنما يتحرك بهذه الأشياء ^(٤) فليكن السبب في ذلك هو العناية بالأشياء التي دون فلك القمر باختيارها لذلك وتهيئتها له. وذلك أنه على هذا الوجه يكون من شأن الشيء الذي تكون حركة الأجسام حواليه ^(٥) دوراً بأن يبقى أزلياً في النوع، إذ كان قد يمكن صور المحركين كثيرة في العدد، ويكون بعضها إنما يخالف بعضها في النوع خلافاً ليس بالماين كل المابنة، لكنه بالتقدم في الجوهرية والشرف كما بين ذلك أرسطوطالس في كتابه « فيا بعد الطبيعة »، إذ كان لاشئ أصلاً يتقدم هذه الجواهر. وقد يوجد، فيا بين هذه الجواهر، أعيانها التي هي أعلى وأشرف من سائر الجواهر الأخر، اختلاف في زيادة بعضها على بعض في الشرف وتقدم بعضها بعضاً فيه: وخلق أن يكون ليس كل ما هو أحسن من شيء فإما هو كذلك بمشاركة الشيء للضاد له، فإن

(١) خرم (٢) س: واحد.

(٣) في هامش الأصل، « أي شيء، يعنى شيئاً » (ما، لاشئاً بالذات)

(٤) س: دور

لهيب النار إن كان أقل حرارة من الحديد المَحْتَمَى فليس إنما هو كذلك بمجازة البرودة إياه ، ولا الجسم أيضا هو أقل خصبا إنما هو كذلك لا محالة بمشاركة ملكة ما رويته^(١) إياه . فليُنزَل أن أشرف هذه الأشياء وأولها^(٢) بأن يكون ، هو أولا المحرك لكرة فلك الكواكب الثابتة ، وأن بسببها^(٣) يحرك أيضا الأشياء المتحركة عنها ، ثم التالى له المحرك للكرة الثابتة ، والثالث بعده المحرك للكرة الثالثة ، كذلك يجرى الأمر في سائر الأشياء الأخر ليكون سبب الاختلاف الموجود^(٤) بين بعض الأكر وبعض من أبغأ حركتها الدورية وسرعتها إنما هو لاختلاف الأسباب المحركة . وقد وصفنا الحال في هذا الاختلاف فيما تقدم من قولنا . فأما الاختلاف بين الأشياء التي ليست أجساما فليس ذلك من قبل جسم ما كما ظن كثير من الناس . وذلك أنه ليس يحق أن يقال^(٥) إن ما ليس بجسم لا يخالف ما ليس بجسم ، لأنه غير جسم من قبل أن طبيعة الأشياء التي ليست أجساما ليست واحدة كما قد نجد الأمر جاريا عليه في طبيعة الأجسام . والدليل على ذلك الأجناس التي في مقول الجواهر . وقد ينبغى لنا أن نعتقد في جميع الأكر أنها ذات أنفس ، وأن كل واحدة منها لها أنفـس تخصها ، وأنها إنما تتحرك حركتها الطبيعية بالاشتياق الذي يخصها في طبيعتها ؛ وذلك أن طبيعة هذه الأشياء هي النفس إذ كانت صورة الجسم الإلهي أكل الصور وكانت أنفس الأجسام الإلهية غير محتاجة أصلا في الأفعال التي تصدر عنها إلى الأجسام الإلهية^(٦) المختلفة . فالمحرك الأول ، وهو المتصور^(٧) بالعقل المتشوق ، إنما يحرك الشيء المتحرك نحوه من حيث هو متصور بالعقل ، كما يحرك العاشق المشوق من غير أن يتحرك هو ؛ إذ كان ليس بجسم ، وكان مجردا من العنصر ، مفارقا له من جميع الجهات . وذلك أنه إن كان المشوق هو سبب حركة العاشق ، فإن الشيء الذي ذاته متشوقة^(٨) هو يحرك ذاته ، والشيء الذي ذاته متشوقة هو الشيء الذي هو خير^(٩) . وهذه الحال بعينها حال ذلك الشيء . فيجب إذنا أن يكون يحرك ذاته إن كان قد يمكنه أن يعقل

(١) فوقها : مضمومة (٢) فوقها : وأحقها . (٣) فوقها : بتوسطها .

(٤) س : الموجودة . (٥) س : ليس يحق أن يقال لأن ما ليس يحق أن يقال أن ليس بجسم ...

(٦) فوقها : الآلية . (٧) فوقها المقول (٨) فوقها : تتشوق

(٩) في هامش الأصل : في المحرك الأول .

ذاته ويعلمها . وهذا المحرك فليس إنما هو سبب فقط بحركة الجسم الإلهي اللائم له والكمال الذي يخصه ، بل هو أيضاً سبب للناس في سكنى الأرض . والسعادة العظمى المشتلة على جميع المحامد إنما هو كون ذلك الشيء بالعقل ، إذ كان الكمال الحقيقي للناس إنما هو في النظر الفلسفي بحسب ما قد تبين في مواضع آخر . وذلك أن مبدأ النظر وقامتته هو التصور بالعقل للأشياء الإلهية . وذلك أن جميع الأتساء التي تشترك في النظر إنما يصير لها الكمال اللائم لها وهو الذي يصفه الإنسان بأنه كمال بالحقيقة من قبيل الأفعال الصادرة عن [١١١] هذه الأشياء^(١) ومن قبل الشيء المعقول ، لأنه ولا واحد من الأشياء التي عدت بالتصور بالعقل يكون قابلاً للخيرات التي هي خيرات^(٢) بالحقيقة وعلى الإطلاق ، إذ كان الكمال الحقيقي إنما هو موجود في هذه الأشياء^(٣) . فإذا كان المحرك الأول جوهرًا أزليًا غير متحرك وغير جسم وأفضل من جميع الموجودات ، وكان هو المحرك للحركة الأولى الأزلية — فإن المحرك لهذه الحركة إنما صار متحركاً بها من طريق ما هو متصور بالعقل لذلك الشيء الذي هو بالحقيقة وبالفعل معقول^٤ . فإن المعقول بالفعل هو بعينه عقل^٥ بالفعل من قبيل أن التصور بالعقل إنما يكون بأخذ الشيء المعقول والذي إذا أخذ وعقل في حال بصور وتَشَبَّه به فصار هو عند ذلك بعينه . ولذلك يقال إن المتصور بالعقل في حال تصوره بالعقل فيما يعقل ذاته ، لأنه يصير في تلك الحال هو هو بعينه . فالتحرك الأول أيضاً هو بالحقيقة والفعل متصور بالعقل . ومتى وصف بأنه بالحقيقة والفعل ، كان موجوداً كذلك . وذلك أنه عقل أفضل من المعقول ، والشيء المعقول بالعقل هو العقل ، إذ كان هو بعينه العقل الذي بالفعل ، أعنى بذلك أن العقل في حال ما يعقل هو المعقول بعينه ، ويكون حينئذ العقل من قبل الشيء المعقول عقلاً بالفعل إذا كان العقل الذي بالفعل بإضافته إلى المعقول الذي بالفعل هو بعينه العقل الذي يحدث عن الفعل . فأما الأشياء المعقولة التي الوجود لها إنما هو مع المادة فليس واحد منها على الإطلاق في طبعه الذي يخصه معقولاً بالفعل ، لكنه إذا صار معقولاً وفارق ما هو معقول^٦ المادة التي الوجود له معها ، حينئذ يكون عقلاً ومعقولاً بالفعل . فلذلك لما لم يكن على الإطلاق عقلاً ، ولا هو أيضاً ذلك الشيء الذي يعقله بعينه — صار في حال ما يعقل هو

(١) هنا هامش لم يعرف لتزق الورقة (٢) بنفس بض الكلمة في المخطوطة .

(٣) في هامش الأصل : بني الأشياء تصور بالعقل .

والعقل شيئاً واحداً بعينه . فالصورة^(١) المفارقة للمادة والقوة مفارقة تامة إذ كانت معقولة بطبيعتها الخاص بها ، فهي لذلك موجودة دائماً بالفعل فليوصف بأنها عقل في ذاتها لا من قبل أن شيئاً آخر سواها يعقلها^(٢) ، لكن من قبل أن لها بذاتها أن تكون عقلاً بالفعل . ولأن العقل الذي هو بالفعل إنما يكون كذلك من جهة ما يعقل . فلتكن الصورة التي تجري هذا الجرى ، وهي دائماً بالفعل ، هو العقل . ولما كانت الجواهر الفاضلة إنما توجد في الأشياء الفاضلة فليُنزَل أن فعل هذا العقل أعنى تصوره بالعقل إنما هو للشيء الذي هو أفضل من جميع الموجودات . والعقل الأول أفضل من جميع الأشياء الموجودة . فيجب إذن — لأنه يعقل ذاته — أن يكون معقولة أفضل من جميع الموجودات ، وذلك أنه انتقل إلى معقول غير ذاته — لزم من ذلك أمر شنيع : وهو أن انتقاله يكون مع حركة ما .

وليس الشيء الذي يتصور بالعقل أشياء كثيرة هو الفاضل ، لكن الذي يتصور بالعقل أشياء فاضلة تصوراً متصلاً هو كذلك . فيجب إذن أن يكون العقل إنما يعقل دائماً ذاته ، وذلك على هذه الجهة يكون بسيطاً غير متحرك باقياً على حال واحدة الزمان كله . والعقل الأفضل إنما هو للشيء الأفضل الذي فعله جارٍ على الاتصال . فالعقل إذن الذي هو بالفعل وعلى الإطلاق معقول هو واحد بعينه في العدد ، إذ كان الأولى والأوجب في فصل ذلك الشيء الذي هو أفضل الأشياء وأشرفها كلها أن يكون عقلاً مجرداً من القوة والحركة أصلاً ، وأن يكون في الشيء الذي هو أفضل من جميع الموجودات ، وذلك أن التصور بالعقل على التحقيق والافراز والتجزئة والتحديد هو — كما قال أرسطوطالس — أولى بأن يكون لذلك الشيء الذي هو فاضل في نفسه . فإن الشيء الأفضل أولى بأن يكون للشيء الأفضل من قبل أن الأشياء التي فيها العقل والمعقول موجودان بالقوة متى أخذ كل واحد منهما على أنه بالقوة دون الفعل ، فإسما يكونان مختلفين مبيناً أحدهما الآخر ، أعنى العقل والمعقول . وإذا انتقل كل واحد منهما من القوة إلى الفعل صاراً شيئاً واحداً من قبل التشابه الذي بينهما . لأنهما يكونان بالعقل الشيء المعقول بعينه ، إذ كان العقل إنما هو صورة الشيء المعقول مجرداً من الهيول بينهما . وفي هذه الحال يكون العقل والمعقول شيئاً واحداً بعينه من قبل أنه إذا عقل تشبه بالشيء المعقول . فأما

(١) كذا في هامش الأصل : فانه صورة ... لكل مادة و .. (٢) فوقها : تصورها .

الأشياء التي العقل فيها موجودٌ بالفعل — وهذه حال العقل الإلهي — فإن العاقل والمعقول هما دائماً معاً بمنزلة شيء واحد . وإن كان العقل الذي بالفعل هو المعقول بعينه ، والعقل الإلهي هو موجود بهذه الحال دائماً فإما أن العقل الذي بالفعل هو المعقول شيء واحد بعينه ، ولذلك صار يعقل نفسه ، فذلك شيء يم كل عقل بمنزلة الهيولى ولا سيما العقل الإلهي فإنه في حال ماهو معقول على الحقيقة هو عاقل على الحقيقة ، والمعقول بالحقيقة هو الجوهر البسيط المجرد من الهيولى . وهذه حال العقل الإلهي : إذ كان هو الصورة المفارقة للعادة . ولما كان عقلاً بالحقيقة ومعقولاً بالحقيقة ، وجب من ذلك أن يكون عاقلاً لذاته ومعقولاً لها . وكل ما ما وصف من الأشياء بأنه عقل بالحقيقة فإنه عند ذلك صير هو نفسه معقولاً بالحقيقة . وذلك أن كل واحد من هذين لما كان في طبعه [١١١ ب] انخاص موجوداً بالفعل تحضاً ، صار له بالواجب في نفس طبعه أن يكون إنما يعقل ذاته قطع من > حيث ^(١) كونه < بالفعل ليس يفعل شيئاً من الأشياء التي ليست بطبعها انخاص بها معقولة ، لأن الشيء الأفضل هو واحد منهما والشيء الذي هو عاقل بذاته قطع هو الصورة المجردة من المادة ، أعني العقل الإلهي . وذلك أنه قبيح بنا أن نقول في العقل الإلهي الذي هو أشرف من جميع الموجودات إنه يعقل أئ شيء . اتفق بأى الأحوال كان . كما أنه قبيح بنا أن نقول فيه أيضاً إنه لا يعقل بعض الأشياء ولا يلمها . وذلك أن بعض الأشياء ليس إنما لا يلبق به أن لا يعقله بل أن لا يراه أيضاً . وذلك أنه إن كان الذي يعقل شيئاً واحداً بعينه فكيف لا يكون قبيحاً أن نقول في العقل الإلهي والجوهر الإلهي الذي هو أشرف من جميع الأشياء إنه يتشبه بالأشياء الخسيسة ! فيجب إذن أن يكون إنما يتصور بالعقل وذلك الشيء الإلهي الذي هو أفضل من جميع الموجودات من غير أن يُنتقل في حال من الأحوال إلى تصور شيء سواه وذلك أنه متى انتقل عنه إلى غيره لزم أن يكون انتقاله إلى الشيء الآخر ^(٢) ، كما قلنا آتفاً ، وأن يكون انتقاله أيضاً مع حركة ما ، بل لا يكون حينئذ موجوداً بالفعل على الإطلاق بحسب ما تقدم من القول ؛ ومع هذا أيضاً فإنه يلزم متى كان يتصور بالعقل شيئاً آخر غيره أن يكون مشاركاً لما بالقوة . وذلك أن التغير < الذي > يحدث له بانتقاله من الأشياء

التي عقلمها إلى الأشياء التي لم يعقلها بعد إنما يكون من قوة ما متقدمة للعقل . إلا أنه قد يجب — كما أن من الأشياء الموجودة ما هو بالقوة فقط ، وهي التي يمكن فيها أن ينقسم إلى ما لا نهاية ومنها ما هو مشترك بالفعل ، وهي التي توجد فيها القوة متقدمة في الزمان بمنزلة الأشياء التي تلحقها الاستحالة في وجهها — كذلك يجب أيضاً أن يكون شيء ما موجوداً بالفعل فقط مجرداً من كل قوة هيولانية ؛ على هذا الوجه فقط يمكن أن يكون الأمر جارياً عليه في ذلك الجوهر الذي ليس بمتحرك هو العقل الإلهي الأزلي ، إذ كان والشئ الذي يعقله شيئاً واحداً بعينه ، من قبل أنه لو كان ينصور بالعقل غير ذاته لكان ذلك لاحتالة صورة جسمية وكان تصورهما إياه لا يكون إلا مع حركة . ولنا نقول مع ذلك إنه غير متصور بالعقل للأشياء التي تلزم حركة الجسم الإلهي الذي هو أول الحركات عنه . فإن قيل : إنه يتحرك بالمرض فقد حالت نفسه في الجوهر . فأما العقل الذي قلنا فليس هو من جميع الجهات ، والشئ الذي يعقله هو إذ كان صورة لجسم بحال كذا واحداً بعينه . وما يطابق ويوافق الأشياء التي وصف بها الجوهر الأول ما وصف الله به فلاطن فإنه قال : إن الاتحاد شيء ينحصر دائماً في ذاته — يعني بقوله الاتحاد الذي ^(١) ينحصر تصوره لما يتصوره بالعقل ، وليس إنما يعقل ذاته من حيث هو عقل ، لكن من حيث يقصد لأن يكون معقولاً . وذلك أن الشيء الذي هو واحد بعينه في العدد لا شيء يمنع بحسب الاعتقادات المختلفة أن يوصف بصفات مختلفة ، وأن يكون هو بعينه أيضاً يقبل صورة القول وقول الحركة . بل ليس يمنع أيضاً مانع بحسب الاعتقادات المختلفة أن يكون مبدأً ونهايةً لا من واحد بعينه وما يوصف به من العلو والدنو ، بحسب النسب المختلفة التي لنا إليه ، هما أيضاً شيء واحد بعينه . فلي هذه الجهة يوجد الأمر جارياً في الصلة الأولى ، أعني في أن تكون هي بعينها عقلاً ومعقولاً معاً ، وذلك إنه إن كان كل عقل يعقل قد يوجد له هذا المعنى وهو أن يكون يعقل نفسه ، كما تبين فذلك الشيء الذي يعقل دائماً أولى كثيراً بأن تكون هذه الحال موجودة له . وذلك أن تلك الأشياء التي تعقل ربما كانت مفارقة للأشياء التي تعقل ، وربما كانت أيضاً غير معقولة . وذلك متى ما لم تكن

هي حينها شيئاً من الأشياء التي تهبأ أن تعقل . فأما هذا^(١) فلائنه يعقل دائماً وجب أن يكون إنما يعقل ذاته دائماً ، وأن يكون دائماً بذلك الشيء الذي يعقله بعينه . وأيضاً فإذا كان تصور العقل إنما يكون مع انفعال ما لكان مُنْكَرَماً أن يقال في العاقل والمقول إنهما في جميع الوجوه شيء واحد بعينه ، إذ كان من أقبح الأمور وأشنها أن يكون شيء واحد بعينه يتفعل من ذاته ويفعل بذاته ممأ . فأما إذ كان التصور بالعقل الجرد من جميع الانفعالات إنما هو خاصة للمقول المفارق للقوة والمادة مفارقة تامة ، كما قد تبين ، فليس يلزماً شناعة متى قلنا في العقل إنما يعقل ذاته . وأيضاً فإن كان فعل العقل هو الحياة ، والعقل الذي بالفعل هو الحياة الأزلية ، وملكة العقل الشيء الفاضل ؛ وكذلك أيضاً الحال في اللذة متى كانت تفعل فلها بغير عائق ، إذ كانت اللذة التي تصدر عن فعل الملكة الطبيعية غير منفصلة كما قد تبين ، — فقد يجب إذن أن تكون حياة العقل حياة فاضلة في الغاية ولذبة في الغاية ، إذ كان إنما يفعل دائماً في الأشياء الفاضلة بغير مانع ولا عائق

وهذه الأشياء موافقة لما قد سبق وقوعه في^(٢) أوها م جميع الناس في العقل الإلهي . وذلك أنا نقول إن ذلك الأمر الإلهي حياة أزلية سعيدة . فإذا كان المحرك الأول على ما < وصفنا^(٣) > [١١١٢] كانت أيضاً حال الأشياء التي تتحرك عنه بغير متوسط على هذه الحال ، فإنه ينبع حركة هذه الأشياء كون حالة الأجسام الفاسدة ذوات المادة بحسب ما يصل من قوة تلك على اختلافها وبحسب نسبة تشبه تلك المختلفة الأشياء التي قبلنا ، لما عليه حركتها من التغير والاختلاف كما قلنا آنفاً .

وهذه الطبيعة^(٤) والقوة هما سبب (إيجاد^(٥)) العالم وانتظامه وبحسب ما يجري الأمر عليه في المدينة الواحدة التي لها مدبر واحد مقيم فيها غير مفارق لها — كذلك نقول إن قوة ما روحانية تسري في جميع العالم وتربط بعضه ببعض . ولما كان المدينة إنما يدبرها واحد قطع ، وهو إما رئيسها وإما الشريعة^(٦) الموضوع لها ، كذلك أيضاً العالم الواحد لما كان

(١) في هامش الأصل : يعنى المحرك الأول . (٢) س : الأوهام . (٣) خرم .

(٤) في هامش الأصل : يعنى المحرك الأول . (٥) في الأصل موضوع عليها ورقة .

(٦) فوقها : الناموس .

جسماً واحداً متصلًا أزلياً غير فاسد مشتلاً على جميع الأشياء محيطاً بها ضامناً لنشرها وكان جميع الأشياء التي فيه إنما تطلب الاتصال بالشيء الذي هو غير متنفس^(١) ونقصد للاتحاد الهولاني مما يدبره ويسوسه ويحفظ عليه مرتبته ونظامه بقوة روحانية تسرى في جميع أجزائه التي تليق بها أن تكون سارية فيه بحسب ما يراه هو ، لا القوم . وذلك أنه ليس يتصل بشيء من الحيوانات التي الوجود لها إنما هو في القول والوهم ، بل الأمر العام لجميع الأشياء التي في العالم والأشياء التي يتباين بعضها بعضاً مبيّنة ظاهرة هو التقصد للاتصال بذلك الجوهر الأول بحسب ما يخص كل واحد منها في طبيعة اللأمم له . وهذا هو السبب في بقائها وثباتها وزومها للموضع الذي يخصها : فإن من الأشياء التي فيه ما هو فاعل فقط ، ومنها ما هو منفعِل فقط ، ومنها ما هو فاعل ومنفعِل ممّا ؛ ولذلك تهيأ أن يتصل بعضها ببعض ويلزم بعضها بعضاً . وذلك أنه لما كانت الطبيعة السارية في جميع أجزاء العالم هي قوة الإلهية < فإنه > يؤم وينمو نحو أفضل الموجودات ، ولذلك صارت مشاركة جميع الأشياء التي تشاركه له إنما هي بحسب حال كل واحد منها عنده وموقفه منه . وكما أن جميع أجزاء البيت إنما يُقصد بها نحو أمر واحد بعينه ، وهو الذي به يُم البيت ويلتئم حتى يصير واحداً — كذلك الحال في الأحرار : فإهم يفعلون جميع ما يفعلونه أو أكثره على ترتيب ونظام ، وجميع ما يفعلونه فإنما قصدهم فيه سلامة البيت ، إذ لا سبيل لهم إلى أن يجيؤا وهم أحرار على خلاف هذه الجهة . وأما العبيد وغيرهم ممن يجرى مجرامهم فإنما لهم شركة يسيرة في هذا النظام والتهيؤ^(٢) اللذين جُملا بسبب خلاص الكل وبسبب هذه الشركة اليسيرة صاروا أيضاً باقين أو كانوا بعض أجزاء البيت [بعض أجزاء البيت] . وأكثر ما يصدر عن هذه الطبقة من الأفعال فإنما هو بالبحث والانفاق . وذلك أن الطبيعة التي تخصها التي هي في كل واحد من أجزائها مبدأ وسبب لوجوده ليست قابلةً من جنس^(٣) الترتيب والنظام شيئاً ذا قدر . والحال في العالم مثلها في المدينة أو البيت : فإن من الأشياء التي فيه قد جعلته الطبيعة التي تخصه جاريّاً أبداً على الترتيب والنظام^(٤) ، إذ كان غير متهيّئ لتبول شيء من الاضطراب ، أعنى عدم النظام . ومنها ما هو

(١) فوقها : تنفير . (٢) تحتها : الذي . (٣) فوقها : حسن .

(٤) س : وطام .

على هذه الحالة في أكثر الأمر؛ ومنها ما يشاركها في هذه الحال أعنى حال الترتيب والنظام مشاركة سيرة .

وهذا الضرب من التدبير في السياسة يبقى الكل أزلها غير فاسد : فنه ما هو كذلك في العدد ، ومنها ما هو بهذه الحال في النوع من قبيل الحركة المتصلة المنتظمة^(١) على اختلافها وتفنيها ، وهي التي قلنا إن الأزلية لها إنما هي في العدد . وليست الحال في ذلك كالحال في طيب النار وفي وقت تكونه وسرعة فساده وعودته إلى الكل الذي فيه يكون ؛ إذ ليس في طاقة الهيولى أن تحفظ نظاما واحداً وصورة واحدة لعجزها عن ذلك . وذلك لأنه لما كان لأجزائها من قبيل حركة الأشياء الإلهية استحالة متصلة إلى الضد ، لم يلحقها من الكلال ما كان يلحقها لو كانت مخالفة لصورة واحدة بعينها غير مفارقة لها ؛ لأنه لما كانت الأجسام مستحيلة من واحد إلى آخر ، صارت حال كل واحد من أجزاء الأواع عند نوعه الذي يخصه كأنه الساعة حدث فيه . ولذلك صرنا لا نخاف أصلاً أن يكون العالم عسى أن يفسد لعجزه عن الاتصال . وهذا الضرب من الفساد للوجود في الكل ليس هو شيئاً صار له بمشيئة غيره وإرادته ، أعنى بذلك الأمور الإلهية ، لكنه شيء ونفس طبيعته الخاص به . وذلك أنه يليق بالطبيعة الإلهية ما ليس ممكناً . كما أنه غير ممكن أيضاً بحسب رأى من يقر بالحدث أن يلحق ما لم يتكون قط فساداً ؛ ولا القلبة أيضاً والدحوض ، متى أخذ كل واحد منهما على أنه جزء للموجودات لضرورة ما يدعو إلى ذلك ، فإنه يلزم أن يكون في حال سبباً^(٢) تفساد العالم وفي حال أخرى سبباً^(٣) لكونه . وذلك أن النسبة المختلفة التي لحركة الأجسام الإلهية الدورية إلى كل واحد من الأشياء التي قبلنا لما كانت شيئاً للهيولى في الاستحالة المتصلة إلى الضد أمنت خوفاً عليها من أن تفسد ، وأرالت إشفافنا من أن يكون العالم يفسد بتتمة أو ينتقل عن حاله التي هو عليها ، ولا يجب أيضاً أن نقول إن السبب فيما يشاهد هذا العالم عليه من الحركة [١١٢ ب] والتقلب ومشاركة الأجسام التي فيه بعضها بعضاً للنتفة ، وما يجرى عليه الأمر في ذلك من الترتيب والنظام للموجبين للسلامة [و] هو البخت والافناق . وذلك أن لاشيء من الأشياء التي كونها محدود جارٍ^(٣) على

(١) من المتصلة . (٢) من : سبب .

(٣) من : جارا - وهي خروا .

نظام ويحدث عن الاتفاق . لكن الجسم الإلهي مادام يفعل فعله الخاص به ، أعنى أن يتحرك الحركة الدورية الأزلية المنتظمة بالشوق إلى ذلك الشيء الذى هو أفضل الموجودات ، فإنه بمجرد هذه يكون شيئاً لاستحالة الأجسام التى فى السكون والفساد الجارية على نظام بحسب اختلاف أحوالها بعضها عن بعض . وهذه الحركة هى التى تحفظ هذا العالم الجديد الفنى الشاب وتمنحه الأزلية وعدم الهرم الزمان كله .

فهكذا يجرى الأمر فى سياسة الكل بحسب ما أخذناه عن الإلهي أرسطوطالس على طريق المبدأ والاختصار ، فإن كل واحد من الأشياء التى فيه حافظ^(١) لطبيعته الخاص به ويتبع أنماها التى تخصها أزلية الكل وانتظامه . وهذا الرأى ، مع أنه دون غيره ملائم لسياسة الإلهية ، فهو المنظور إليه والمصدق به دون ما سواه من الآراء لمطابقتها الأمور الشاهدة للعالم ومناسبتها لها . وقد ينبى لجميع من يتفلسف أن يعمل بهذا الرأى ويختاره على غيره كيف كانت الأحوال أو كانت أصوب الآراء التى قيلت فى الله عز وجل والجسم الإلهي . وهو قوط من بين الآراء يحفظ اتصال ونظام الأشياء التى تحدث عنها وبسببها . فإن ظهر لأحد من الناس أن فى شئ مما قلنا مما يحتاج إلى فحص أكثر وأطف فليس ينبى بسبب صعوبة سيرة لملها أن تظهر فيه أن يتراخى فيما نحن عليه من العناية والاجتهاد فى نصرته جميع هذا الرأى ، وأن ينفر منه ويستوحش . لكن قد ينبى لنا مع تمسكنا بهذا الرأى نصرتنا له ، إذ كان من جميع الآراء التى اعتقدت فى الله عز وجل [و] أولها به . فالصواب أن نقصد كل جميع الآراء المضادة له وإصلاح الفساد للتمرض فيها بحسب الطاقة بعد أن نتقدم فنفتمد أنه يصير أن نجد رأياً من الآراء النظرية معرى من الشكوك . فأما السبب فى اختلاف الآراء وتضادها فليس يخلو من هذه الجهات التى أصف : [و] < ف > إما أن يكون ذلك لحجة الرئاسة والغلبة الصادق^(٢) عن الوقوف على الحق والافتداء^(٣) به ؛ وإما أن يكون لصعوبة الأشياء التى الكلام فيها ولطفها وغوضها ؛ وإما أن يكون لضعف طبيعتنا نحن وعجزها عن إدراك الحقائق . إلا أنه ليس يجب لذلك أن نرفض ما اعتقدناه وارتأيناه على طريق النظر

(١) ص : حافظ . (٢) فوقها : وعن .

(٣) فى الهامش : نسخة : الايهاد له .

والتفلسف ، بل إنما يجب في الجملة من القول أن نعتقد ما قد خصصناه عنه وسبرناه ووضّح لنا أسره ، وأن يتقدم — قبل النظر في الشكوك التي يشكك بها فيه وحلها — النظر في الأمر نفسه والتماس الوقوف على حقيقته كما يفصل الإنسان في الأمر الذي يخصه ويمنيه . ولا تقصد بسبب شكوك يسيرة إلى إطالة القول والإسهاب^(١) فيه فيمض لذلك المعنى ويغنى حسنه ، بل نصل بما لا تمترضه الشكوك من المعارف التصديق بما سبق إلى الوهم أنه مشكوك فيه منها ولا يطرحه .

تمت مقالة الاسكندر في مبادئ الكل على رأى أرسطوطاليس .
 نقلها من السرياني إلى العربية إبراهيم بن عبد الله النصراني الكاتب ؛
 ومن اليوناني إلى السرياني^(٢) أبو زيد حنين بن اسحاق . ونقلته من
 خط توما في مستهل ذي القعدة من سنة ثمان وخمسين وخمسمائة هجرية
 والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا نبيه محمد وآله أجمعين .

(١) س : الانتهاب .

(٢) س : أبي .

[١١٣] بسم الله الرحمن الرحيم

رب أعن

كلام الاسكندر الافرووسى نقل - ميمبر بن يعقوب الرمشى

قال الإسكندر : هل المتحرك على عِظْمٍ ما يتحرك في أول حركته على أول جزء منه ، أم لا ؟ وذلك أن كل حركة إنما صارت في زمان لأنه ليس يمكن أن يتحرك المتحرك على الشيء الموضوع ليتحرك عليه دفعة ، لكنه يقطع منه شيئاً بعد شيء ؛ فإذا هذا هكذا ، فالمتحرك يتحرك أولاً على أول جزء من أجزاء العِظْمِ الذى يتحرك عليه . فإن كان الأول في العِظْمِ يمر بلا نهاية ، فكل محرك يصير متحركاً على أشياء بلا نهاية ؛ وكل متحرك يتحرك بُدْأً^(١) ما ، فإنه يكون متحركاً آخراً بلا نهاية أولية . والأشياء التى بلا نهاية لا تقطع مسافتها ، فنقول : إنه لا بد - إذ كانت قسمة الأشياء المتصلة بلا نهاية - من أحد أمرين : إما أن تكون الحركة لا تجوز أولاً على الجزء الأول ، أو تكون قد تجوز على الجزء الأول من العِظْمِ إنما هو من قَبْلِ أن فى العِظْمِ المتصل جزءاً يتقدم وجزءاً يتأخر . وذلك أنه ليس الأجزاء فى المتصل بحال غير الحال التى نقول بها إن المتحرك نفسه يقطعها ؛ فكيف إذا يوجد بعض الأجزاء متقدماً وبعضها متأخراً فى المتصل ، إما بالفعل أم بغير الفعل ؟ فنقول : إنه ليس شيء من الأعظام المتصلة أجزاءه منفصلة ، ولا هى فى الكل بالفعل ، لأن العِظْمِ إنما هو غير منقسم بالفعل ؛ ولو كان منقسماً بالفعل ، لما كان عِظْماً واحداً ، ولا كانت الحركة واحدة . فإذا كانت الأجزاء التى فى الكل ليست بالفعل فيه فقد بقى أن يكون فى الكل الذى هو متصل بالقوة ، ويبرز المتقدم والتأخر المتصل إنما هو بالقوة لا بالفعل ، ويكون المتحرك عليه إنما يتحرك على الجزء الأول أولاً على الحال التى يوجد بها الجزء فى العِظْمِ ، ووجوده فيه بالقوة . فعلى هذه الجهة إذاً يتحرك عليه . وإنما يفعل هذا من قَبْلِ أنه يتحرك

(١) ص : بد .

عليه من غير أن يقسمه ومن غير أن يجعل جزءاً منه أولاً وجزءاً ثانياً بالفعل . والتحرك إذا تحرك على هذه الجهة على العظم فإنما يكون متحركاً في الأجزاء الأثقل على حسب ما هي في العظم بلا نهاية ، ووجودها في العظم بلا نهاية إنما هو بالقوة . ومعنى قولنا : إنه غير متناهية القوة ، لا تقطع مسافتها ؛ بل إنما وضعنا ذلك فيما كان بالفعل . وقد يقسم الأجزاء الأولية التي يقطعها المتحرك من اعتقاد أن بعد أجزاء الحركة انفصلاً ، وذلك أن المتحرك إن كان انفعالاً ما وكان المفعل إنما ينفعل بحضور الانفعال ، وكان المتحرك متحركاً بحضور الحركة ، فالحركة إذن انفعال ، والانفعال كيفية . وذلك أن النوع الثالث من أنواع الكيفية هو الكيفيات الانفعالية والانفعالات . فإذا كان الفعل الذي هو غير كامل انفعالاً فهو من الكيفية ؛ أما الفعل التام فإنه صورة ، والصورة : فنها طبيعية ، ومنها صناعية . والصور الطبيعية جواهر ، والصناعية كيفيات . هذه قسمة الأفعال . وقد يوجد صور ما طبيعية كيفيات ، وهي التي لا ينتفع بها في جوهر الموضوع ، بل ينتفع بها في أنه هذه الحال . فإذا ينبغي أن يقول في الضوء إذ كان استتمام المُشَفِّ بما هو مشفِّ ؟ فقول إن لم يكن الضوء صورة للمُشَفِّ الطبع فليس هو جوهراً له ؛ وذلك أنه ليس موجوداً^(١) مع المُشَفِّ ولا هو في جوهره . لكنه إنما يكون فيه بحضور شيء ما بنسبة شيء إلى شيء ؛ فهو إذن انفعال ما موجود في المُشَفِّ بحضور شيء آخر على قياس ما هو في اللون ، كما قال ارسطاطاليس . ذلك أنه إن لم نقل إن الضوء هو لون المُشَفِّ ، < ف > ينبغي أن نبحث عن قول ارسطاطاليس في كتاب « النفس » إن الحيوان الكلبي إما ألا يكون شيئاً^(٢) البتة ، وإما أن يكون حدوته أخيراً^(٣) فنقول : إن الأجناس كلية ؛ والكلبي إما هو كلبي لأشياء ، لأن ما ليس لشيء موجود ليس هو كلياً ولا جنساً^(٤) ولا يحمل بتواطؤ . لكي ينبغي أن يكون الشيء الكلبي معنى ما عرض له أن يكون كلياً . فأما الكلبي نفسه من طريق ما هو كلبي فليس بمعنى قائم على الحقيقة ، لكن عارض بمرض لشيء آخر بمنزلة الحيوان . فإنه معنى ما موجود ، ودل على طبيعة ما إذ كان يدل على جوهر متنفس حساس . فالحيوان من قبل طبيعته ليس بكلبي . وذلك أننا لو وضعنا أن الحيوان واحد ما بالعدد ، لم يكن بدون ما إذا وقع عليه اسم الكلبي ، وقد يوجد له وهو على

(١) م : موجود . (٢) م : شيء . (٣) في الماش : نسخة : وإن إن كان كان أخير

(٤) م : أخير . (٤) م : كلبي ولا جنسى .

هذه الصفة أنه في كثيرين مختلفين بعضهم بعضاً . وهذا إنما هو شيء عارض له ، لأن الشيء الذي ليس هو في جوهره ما فإنما هو عرض لذلك الجوهر . فلما كان الجنس ليس بمعنى ما ، لكن عرض عارض في معنى ما قال أرسطو طاليس أنه إما أن يكون ليس شيء لأنه ليس بموجود على الحقيقة . وذلك أنه لما أراد أن يدل على الحيوان الذي هو بمنزلة الجنس ، أضاف إلى الحيوان أنه كلي فقال : الحيوان الكلي . فهذا الحيوان الذي هو بمنزلة الجنس إما ألا يكون شيئاً — لأنه ليس يدل على طبيعة ما تحضه ، لكنه عارض وتابع لمعنى ما ؛ أو يكون ، متى آثر أحد أن يقول إنه موجود للشيء الذي يوجد له . وذلك أنه قد ينبغي أن يكون الشيء موجوداً قبل التعرض والذي يمرض له . والأمريتين بأنه < يكون > ثانياً للمعنى ، لأن الحيوان إذا كان موجوداً — وليس واجب ضرورة أن يكون الحيوان الذي هو بمنزلة الجنس موجوداً — فإنه قد يمكن أن يُنزل أن حيواناً واحداً موجوداً فقط ؛ لأن قولنا : « كلي » . هو شيء في نفس جوهره . وإذا وجد الحيوان الذي هو بمنزلة الجنس وجب ضرورة أن يكون الحيوان موجوداً . وإذا ارتفع الجوهر المتنفس الحساس يوجد الحيوان الذي هو بمنزلة الجنس من قبل أنه ليس يمكن أن يكون ما ليس بموجود موجوداً في كثيرين ، وإن ارتفع الحيوان الذي هو بمنزلة الجنس لم يجب ضرورة أن يرتفع الجوهر [١١٣ ب] المتنفس الحساس لأنه قد يمكن كما قلت أن يوجد في واحد . لهذه الأسباب قال أرسطو إن الحيوان الكلي إما لا يكون شيئاً ، أو يكون ثانياً للأشياء التي يوجد لها . فهو موجود ثانياً للمعنى الذي عرض فيه . ويكون < ...^(١) > هو بعينه أيضاً أولاً لكل واحد من الأشياء التي تحته . لأنه من جهة ما هو جنس يحمل على كثيرين مختلفين ، ومن جهة ما هو جزئي قد يوجد مع كثيرين تحت جنس واحد أو نوع واحد . فلهذا السبب متى ارتفع واحد من الأشياء التي تحت الأمر العائلي لم يرتفع الأمر العائلي ، لأن وجوده في كثيرين . ومتى ارتفع الأمر < ...^(١) > لم يوجد شيء من الأشياء التي تحته التي إنما وجودها بوجود ذلك العائلي فيها .

والسلام .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
رَبِّ أَعْن

مقالة الإسكندر الأفروديسي في الرد على كسوقراطيس
في أنه الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية

قال الإسكندر :

قال كسوقراطيس : إن كانت إضافة الصورة إلى الجنس كإضافة الجزء إلى الكل ، وإن كان الجزء قبل الكل وأولاً له أولية طبيعية — وذلك أنه إذا مارفح الجزء رفع الكل أيضاً لأنه إذا < نَقَصَ ^(١) > نقص جزءه من أجزائه ، لم يبق حينئذ كل ولا يرفع الجزء إذا مارفح الكل ، لأنه قد يمكن أن يبطل كل أجزاء الكل وتبقى بعض أجزائه — كانت لا بحالة الصورة أيضاً قبل الجنس كإضافة الجزء إلى الكل . وذلك أنه إذا مارفح الجزء من أجزاء الكل بقي الكل ناقصاً ، ولا يكون الجنس ناقصاً إذا مارفحت صورة واحدة من صورته . وتقول أيضاً : إن الكل يحتاج في أن يكون كلياً إلى جمع أجزائه ، ولا يحتاج الجنس في أن يكون جنساً إلى جميع الصورة . وتقول أيضاً : إن الكل ثابت ^(٢) و < إن له > قواماً في ذاته . وأما ثبات الجنس فإنما يكون في وهم المتوهم . وتقول أيضاً : إن الجزء إذا مارفح بطل الكل أن يكون كلا . ولست أقول إنه يبطل جميع الكل ، لكنه يبطل الكل أن يكون كلا . ولست أقول إنه يبطل جميع الكل ، لكنه يبطل اسم الكل عنه . وإذا ما بطل الكل بأسره ، بطلت أيضاً جميع الأجزاء اضطراباً . وأما إذا بطل الكل بطلاناً كلياً ، فإن الأجزاء حينئذ لا تبطل كلها ، بل يبطل بعضها ويبقى بعضها . وكذلك إذا ما بطل جزء واحد من أجزاء الكل بطل الكل ، أن يكون كلا ثابتاً . وأما إذا ما بطلت

الأجزاء كلها بطل أيضاً اضطراراً: فإن كان هذا على ما وصفنا فليس يشبه الكل <...^(١)> الجنس في جميع حالاته ، ولا يشبه الجزء الصورة بل يشبهها في بعض الأشياء ويخالفها في بعض . أقول إن الكل^(٢) يشبه الجنس بأنها يمان أشياء كثيرة وإذا بطل كل واحد منهما بطلاناً كلياً بطل أيضاً كل ما تحتهما من الأجزاء <...^(١)> كما ذكرنا آنفاً حين وصفنا الكل . فإن لم يبطل الكل بطلاناً ما ، لم تبطل الأجزاء كلها . وكذلك الجنس إذا لم يبطل بطلاناً تاماً لم تبطل الصورة كلها التي هو جنس لها .

أقول : إنه إذا ما بطل الحى الكلى بطل الإنسان أيضاً اضطراراً ؛ وإن بطل الحى بأنه جنس فقط لم يكن من الواجب أن يبطل الإنسان ؛ وإن بطلت سائر صور الحى التي ينعت بها الحى كالجنس وهي الإنسان فقط ، بل حينئذ الحى الجنسى من غير أن يبطل الحى الكلى ، ولا تبطل أيضاً الصور كلها <...^(١)> الحى الجنسى من غير أن يبطل الحى الكلى ولا تبطل الصور بطلان الحى الجنسى البتة .

فقد استبان وصح أنه ليس إضافة الصور إلى الجنس كإضافة الجزء إلى الكل ولا الصورة قبل الجنس كما ظن كسوقراطيس .
تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

مقالة لعلسكندر في أثر قهر يمكن أنه يلتذ اللذة ويمحزنه معاً على رأى أرسطو

قال : إن أرسطو قال في كتابه الذى يدعى كتاب < ^(١) > أنه قد يمكن أن يكون اللتذ يلتذ ويمحزن معاً شئيه ما يعرض للمطشان الشارب والجائع الآكل والجرب والأجرب من حلك جربه ^(٢) . قال الإسكندر : إن قوماً شككوا فى هذا المعنى وقالوا : إن كانت الأضداد لا يمكن أن تكون معاً ، فكيف ^(٣) يمكن أن يكون الإنسان يلتذ ويمحزن معاً ؟ فإن كان ذلك كذلك : إما أن لا تكون اللذة ضد الحزن ، وإما ألا يكون قول القائل : إن الأضداد لا تكون معاً ، حقاً . قال الإسكندر : فنقول : إنه ليس كل حزن هو ضد اللذة ، وذلك أنه ليس ضد لذة الرئى ^(٤) الحزن الكائن من قبل العطش . لكن اللذة والحزن يكونان ضدين إذا كانا فى شئ واحد كقولنا : إنه محال أن يكون الإنسان يلتذ فى نظره إلى بعض الأشياء ويمحزن معاً ، ومحال أن الشارب يلتذ بشربه ويمحزن معاً . وقد يمكن أن يكون الشارب يلتذ بشربه ويمحزن فى الأكل لأن هذا الحزن ليس بضد لتلك اللذة . وتقول أيضاً إن الحزن يكون بسبب نقصان أشياء . أما < ... ^(٥) > اللذة فتكون من قبل تمام نقصان : فإن الإنسان إذا جاع كان ناقص الغذاء ، وهذا هو الحزن وإذا اغتذى التذ لذة قوية لتمام < ... ^(٥) > ما فيه من نقصان . فلذلك الجائع إذا لم يَغْتَذِ حَزَنَ . فإذا اغتذى التذ . فنرجع إلى ما كنا فيه فنقول : إنه قد يمكن أن يكون العطشان يشرب فيحزن ويلتذ معاً ، وذلك إذا احتاج إلى شرب أكثر ؛ وكذلك من أكل وحزن ، وذلك أن حزنه لم يكن من أجل الأكل ، لكنه حزن من أجل حاجته إلى أكل أكثر مما أكل . وكذلك صاحب الجرب فإنه يحزن ويلتذ معاً ، وليس يحزن لأنه يحلك ، لكنه يحزن لأنه محتاج إلى حلك أكثر . فقد صار يلتذ بحال حكه الجرب ويمحزن لأنه محتاج إلى أكثر من حكه . وذلك فقد استبان الآن وصح أنه قد يمكن الإنسان أن يلتذ ويمحزن من جهة ما قلنا .

تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

(١) لم يرد اسمه (٢) أى الجرب أو الأجرب الذى يحلك جلده (٣) ص : وكيف . (٤) ص : السر ؛ وهى غير مفروضة . (٥) حرم

[١١٤] بسم الله الرحمن الرحيم

رب أعن

مقالة الإسكندر الأفروديسي في أيد القوة الواحدة بمكلمه

أيد تكونه قابله للأضداد جميعها على رأي أرسطوطاليس

قال الإسكندر :

إن أرسطو ذكر في كتاب « الكون والفساد » أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً ؛ فتريد أنت نلخص قوله ونبينه ونوضحه فتقول : إنا إذا قلنا إن القوة الواحدة هي قابلة للأضداد معاً ، فإننا لسنا نعني بذلك أن الإنسان محرك ساكن معاً في حال واحدة ولا متكلم ساكن ، ولا أن القوة التي يتحرك بها الإنسان بها يقف أيضاً ، لأن ذلك لو كان كذلك لكان الإنسان في حال تحركه ساكناً ، ولكان السكون والحركة شيئاً واحداً . وقد قيل إن الأشياء التي قواها واحدة فعلها واحد أيضاً . غير أن أرسطوطاليس إنما يعنى بقوله هذا إن الشيء إذا كان قويا على قبول بعض الأضداد كان قويا أيضاً على قبول ضده ؛ وذلك أن الشيء التهيى لقبول أحد الأضداد هو متهيى أيضاً لقبول ضد ذلك اضطراراً . ونقول أيضاً إن الشيء الممكن لقبول شيء من الأشياء له قوة أن يستحيل إلى ذلك الشيء : فإن الشيء المستحيل إنما يستحيل إلى شيء هو ضده . وذلك أن الاستحالة تكون من ضد إلى ضد كما قال الفيلسوف في كتابه الذي سميناه آفناً . ونرجع أيضاً ونقول : إن الشيء إذا كان على حال من الأحوال ثم رفض تلك الحال وقبيل ضدها قبل إن لذلك الشيء قوة على حالين معاً : أعنى للحال التي رفضها والحال التي اقتناها . إلا < أن > ذلك يكون في وقت ووقت . فيكون إذاً الشيء الواحد قوة يقبل بها الأضداد معاً في وقت ووقت . ونقول

أيضاً إن كل شيء له قوة لا يكون في الحال التي هو عليها له قوة أن يكون على خلاف حاله أيضاً اضطراراً ، وذلك أنه إن كان السلب ضدّاً للاقتناء كان الشيء الذي له قوة السلب يكون له أيضاً قوة الاقتناء اضطراراً . وليس قوى قبول الأضداد متضادة اضطراراً . فأما الأضداد فلا يمكن أن تكون معاً في شيء واحد . وأما القوى القابلة لها فهي في شيء واحد معاً . وإنما تكون القوى كذلك^(١) إذا لم يكن أحدهما في الشيء بالفعل ، كقول القائل إن للشَّمع قوة أن يكون مثلثاً أو مَدَوَّرًا معاً ، لأن المثلث لا يستحيل إلى المَدَوَّر . فإن قلنا للشَّمع قوة على قبول الشكلين معاً فلسنا نعى بذلك للشَّمع قوة يقبل بها الشكلين معاً في وقت واحد . وذلك أنه ليس شيء من الأشياء يمكن أن يقبل الأضداد معاً في وقت واحد ؛ وأما قواها فهي فيه معاً . فإن لم تكن القوة على هذه الصفة لم تكن إذن لا كيفية لها . وقد اتفق جميع الفلاسفة على أنه ليس للقوة^(٢) كيفية ، فإذ كانت القوة قابلة لجميع الكيفيات في وقت . فقد استبان الآن وصح أن القوة القابلة للأضداد ليست متضادة ، لأنها يمكن أن تكون معاً . فأما الأضداد فلا يمكن أن تكون معاً البتة .

تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
رَبِّ أَعْن

مقالة الإسكندر الأفروديسي في أنه المكمول اذا < استعمال >
استعمال من ضده أيضا معا على رأى أرسطو طاليس

قال الإسكندر :

إن أرسطو ذكر في كتاب « الكون والفساد » أن الشيء المكوّن يستحيل من عدمه ويستحيل من ضده معاً . وقد سأل عن ذلك قَوْمٌ فقالوا : إن كان العدم غير الضد ، فكيف إذا ما استحال الشيء المكوّن من عدمه يستحيل من ضده معاً أيضاً ؟ فنريد أن نحل هذه المسألة ونبين باستقصاهم صائر الشيء المكوّن يستحيل من عدمه ويستحيل من ضده معاً أيضاً ، إذ كان العدم غير الضد : فإن الضد هو صورة ما ، والعدم هو قد الصورة . فنقول : إن علة ذلك هي الهيولى التي تجمع الجواهر الواقعة تحت الكون والفساد وهو واحد وهو في الأشياء كلها بالقوة أعنى أن يقوى أن يقبل جميع الأشياء ويستحيل إليها ؛ فلذلك قبل إن الهيولى هو الأشياء كلها بالقوة ، أعنى أنه يقوى أن يقبل جميع الأشياء ويستحيل إليها من غير أن يكون هو بذاته وجوهره شيئاً منها بالفعل ، أعنى شيئاً من الأشياء التي تقل وتستحيل إليها ، بل هو مفارق لجميع الأشياء بجوهره فأما في آنيته < ...^(١) > فهو ملازم لها غير مفارق . أقول إن الهيولى لا تعمرى من الأشياء كلها البتة بل تتعاقب الأشياء فيه تعاقباً < ...^(١) > فلا يخلو أن يكون فيه بعض الأشياء بالفعل فيكون هو حينئذ موجوداً بالفعل . ولا يمكن أيضاً أن يكون شيئاً من الأشياء < ...^(١) > الكائنة مع الهيولى مادون الهيولى موجوداً ؛ ولا يمكن أيضاً أن تكون الهيولى موجودة دون صورة ما ، بل هما غير مفترق بعضهما من بعض .

ولا يوجد أحدهما دون الآخر . فإن كان هذا على ما وصفنا رجحنا فقلنا إن كان < الميولي ^(١) > قابلاً لجميع الصور كما ذكرنا آنفاً كانت لا محالة الصورة التي ليست في الميولي بعد هي فيه بالعدم لأنه < قادر ^(٢) > على الاستحالة إليها . فذلك إذا ما استحال الميولي إلى بعض الصور قيل إنه استحال إلى عدم تلك الصورة التي كانت فيه أولاً ؛ فلو لا أنه لم يكن فيه قوة قبول تلك الصورة لما استحال إليها . وإنما صارت فيه قوة قبول هذه الصورة من جهة العدم وذلك أنه لو كانت الصورة في الميولي بالفعل لم تكن الميولي عديمة بها ولو لم تكن [١١٤ ب] الميولي متيثة لقبولها لما استحال إليها البتة ، فعلى هذه الصفة قيل إن كل مكون إنما يكون من عدمه ومن استحالة الحامل له إليه . فذلك صار أسطعش كل مكون وبدؤه فهو العدم يَعرَض . وذلك أن الميولي في التحيل إلى الشيء السكون هو أسطقس ذلك الشيء حقاً ، لأن عدم الشيء السكون هو في الميولي أولاً . فعلى هذه الجهة يقال إن الشيء يستحيل إلى عدمه ، شبهة الحار فإنه يكون من اللآحار ، لا من لا حلو ، لأن : لا حار يدل على الحار بالقوة . أقول : إن الشيء يستحيل من عدم الحرارة بينها ، ولا يستحيل من الحلو بالقوة إلى الحرارة بالفعل ، ولا من عدم الحلاوة إلى وجود الحرارة ؛ بل يستحيل الشيء من الحرارة بالقوة إلى الحرارة بالفعل ، ومن عدمه إلى وجوده . فعلى هذه الصفة تستحيل الميولي من عدم الشيء إلى وجوده ، ومن التوة إلى الفعل . وقول أيضاً إن الميولي تتصور بصور متضادة ، غير أنها إنما تقبل الأضداد مرة بعد مرة ، لا جملة . فأما صور الأجرام الأولى المتضادة المموسة الكائنة في الميولي فهي إنيان حرارة وبرودة ورطوبة ويوسة . وهذه الصورة هي التي تحدد وتميز الأجرام الأولى المبسوطه ^(٣) الواقعة تحت السكون والفساد . فإن كان هذا على ما ذكرنا وكانت الميولي قابلة هذه الصورة المتضادة ، كانت الميولي لا محالة مع بعض هذه الصور أو مع جلها دائماً . فتكون الميولي إذن لم يكن فيه بعض هذه الصور المتضادة والعدم ذلك في ضد تلك الصورة ؛ فتكون حينئذ الميولي إذا كان في ضد الحرارة كان في عدمها أيضاً ، ولا يزال قائماً في عدم الصورة مادام ثابتاً قائماً في ضدها : فإن كان هذا على ما وصفنا وكان وجود ضد الشيء مفارقاً لوجود عدم الشيء ،

(٢) أي البيطة .

(١) خرم .

فمن الاضطرار إذا ما استحال الشيء من عدمه إلى وجوده أن يستحيل أيضاً من ضد صورتها إلى وجودها . أقول : إن الشيء إذا ما كان في الشيء الحامل يكون علة كون عدم ضد ذلك الشيء في الحامل ، كقولنا إن الحرارة إذا كانت في بعض الأجرام كانت علة عدم البرودة في ذلك الجرم ، وكانت علة وجود ضدها فيه أيضاً . فالعدم هو الضد بالقوة ، والعلة ضده وضدُّ ضده ، فالحرارة لا تكون برودة . ولكن يستحيل قبول المهيولى من الضد بالقوة — وهو العدم — إلى الضد بالفعل — وهو الوجود . فقد استبان الآن وصح أن كل مكون يستحيل من عدمه ومن ضده معاً ، وإن كان العدم غير الضد ، بأقوايل صحيحة مستقصاة .

تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

مقالة الإسكندر في الصورة وأثرها تمام الحركة وكما لها على رأى أرسطو

قال الإسكندر :

إن أرسطو ذكر في كتابه الذى يدعى كتاب « السماع الطبيعى » أن الصورة هى تمام < الحركة > وكالها ، فتريد أن نلخص قول الفيلسوف فى الحركة والصورة ونوضحه فنقول : إن الحركة أثر من الآثار ، والمؤثر به إنما يكون بأثر مؤثر ، والمتحرك بحركة يكون متحركا ؛ فإن كان ذلك كذلك كانت الحركة إنأ أثرأ من الآثار . وقد قال الفيلسوف فى كتابه الذى يدعى كتاب « المقولات » إن الأثر هو صورة ثابتة من صور الكيفية ، فتخرج الآن فنقول : إن من الحركة ما هى ناقصة ، ومنها ما هى تامة . فأما الحركة الناقصة فهى الأثر ، أعنى كيفية الشئ العارضة . وأما الحركة التامة فهى الصورة ، أعنى تمام الشئ . وكالها ، وهى التى سماها الفيلسوف فى كتابه الذى يدعى كتاب « السماع الطبيعى » أيضا انطالاشيا^(١) . ومعنى هذا الاسم : هرب القوة والإمكان إلى التمام والكمال الذى هو صورة الشئ . ونقول أيضا فى الصورة إنها صنفان : أحدهما طبيعى ، والآخر صناعى . فأما الصور الطبيعية فهى جواهر ؛ وأما الصور الصناعية فهى كفيات . وقد عد ذلك ربما كانت الصورة الطبيعية كيفية . وذلك أنه إذا لم تكن الصورة لتتمام جوهر الشئ ، لكن فى تمييزه من سائر الأشياء ، فإنه يكون الشئ كذلك إذا كان على حال من الحالات يفترق بها من سائر الأشياء ؛ فإن قال قائل : إن كان هذا على ذا ، كان الضوء صورة المُستشف وكالها . فنقول < ^(٢) > إن الضوء ليس صورة طبيعية للمستشف ، لأنه لا يكون مع المستشف دائما ولا فى جوهره ، ولكن يكون مع مجىء شئ آخر معه ، أعنى أن الضوء يكون من مجىء شئ من الأشياء إلى شئ آخر إليه قابل^(٣) لذلك الشئ . فإن كان ذلك كذلك ، كان الضوء أثرأ

(١) انطالاشيا = ἐπιτελέχεια

(٢) كلمة غير مقروءة : محب

(٣) التصحيح عن الهامش ، وفى النص : فانك

من الآثار في الجرم المُتَشَفِّف . وقد قال الفيلسوف إن الضوء . لون المتشف وأثر فيه .
 فقد استبان أن الضوء ليس صورة المذنب لكنه أثر ولون ؛ وقد صح أيضاً
 واستبان أن الصورة الطبيعية هي الحركة التامة ، وهي تمام الشيء وكأله ، وأنها جوهر من
 الجواهر كقول الفيلسوف .

تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

مقالة الإسكندر في اثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها

قال الإسكندر :

إن كل ما يرجع إلى ذاته فهو روحاني غير جرمي ، ولا يمكن شيئاً من الجرمية أن يرجع إلى ذاته ، وذلك أنه إن كان كل ما يرجع إلى ذاته إنما يتصل إلى شيء ما - أقول : إن ذلك الشيء الذي يرجع إليه ، فلا محالة إذاً أن أجزاء الجرم كلها تتصل بكليتها أعني الجرم الراجع إلى ذاته . والرجوع إلى الذات هو أن يكون الراجع والرجوع إليه واحداً^(١) غير مختلف ؛ وهذا لا يمكن أن يكون في الأجرام ، ولا في شيء من الأشياء التي لا تتجزأ ، ولا يتصل كله ب كله من أجل افتراق الأجزاء واختلاف المواضع . أقول : إن لكل واحد من الأجزاء موضعاً غير موضع غيره من الأجزاء . وإن كان هذا على هذا فلا يمكن إذن لجرم من الأجرام أن يرجع إلى ذاته كرجوع الكل إلى الكل . فترجع فقول أيضاً : إن كل ما أمكن أن يرجع إلى ذاته فهو روحاني لا جرمي ، ولا يقبل القسمة ولا التجزئة . فقد استبان الآن وصح أن ههنا أشياء روحانية هي صورة فقط لا هيولى لها أئنة .

في إثبات ذلك أيضاً - وقال : كل ما يرجع إلى ذاته فله جوهر مفارق لكل جرم . فإن لم يكن كذلك وكان غير مفارق للأجرام ، لم يكن له أيضاً مفارق الجرم الذي هو فيه أئنة ، لأنه لا يمكن إذاً كان جوهر الشيء غير مفارق للجرم أن يكون فصله مفارقاً ذلك الجرم ، وإلا كان الفعل أكرم من الجوهر - إن كان محتاجاً إلى الأجرام وكان الفعل مكفياً بنفسه غير محتاج إلى الأجرام . فإن كان هذا على هذا ، رجسنا قلنا إن كل شيء من الأشياء غير مفارق الأجرام بجوهره ففعله أيضاً غير مفارق للأجرام ، بل يكون أكثر لزوماً لها . فإن كان هذا على ذلك لم يمكن أن يرجع هذا الشيء إلى ذاته أئنة . فترجع أيضاً فقول : إنه إن وجدنا فعلاً من الأفعال مفارقاً للأجرام ، فلا محالة أن الجوهر الذي فعل ذلك الفعل أخرى أن يكون مفارقاً للأجرام ، فلذلك كان له فعل مفارق للأجرام . أقول : إنه يفعل فعله

لا بالجرم ، لأن الفعل < و > الذى منه كان الفعل لا يحتاجان إلى الجرم ألبتة . وتقول إن الجوهر الجرمى لا يعمل فعله إلا بملامة الشيء الذى يفعل به : فإما أن يدفعه ، وإما أن يندفع منه ؛ فلذلك لا يمكن أن يكون هذا الجوهر وفعله بلا أجرام . وقد نجد جوهرًا^(١) آخر يفعل فعله بلا ملامة الشيء الذى يفعل فيه ، وبلا أن يدفعه أو أن يندفع منه . فلذلك صار يفعل فعله فى الشيء البعيد . وإن كان هذا على ذا وكان فعل الشيء ثابتًا من الجرم ، فلا محالة أن الجوهر الفاعل لذلك الفعل يأتى من الجرم أيضًا ، وأنه يرجع إلى ذاته كرجوع الكل إلى الكل .

فقد استبان الآن وصح أن ههنا أشياء روحانية هى صورة فقط لاهيولى لها ألبتة . فى إثبات ذلك أيضا — قال : كل ما كان محركا لذاته ، إنه أولا هو راجع إلى ذاته للاحالة ؛ وذلك أنه إن كان يحرك ذاته وكان فعله محركا^(٢) لذاته ، كان للاحالة المحرك والمتحرك واحداً . وتقول أيضا إن المحرك لذاته إما أن يكون بعضه محركا وبعضه متحركا ؛ وإما أن يكون كله محركا وبعضه متحركا . فإن كان بعضه محركا وبعضه متحركا لم يكن محركا لذاته لأنه كون من أشياء ليست متحركة ذاتها ويرى أنه محرك^(٣) لذاته وليس هو فى جوهره كذلك . فإن كان كله محركا لذاته وليس هو فى جوهره كذلك — فإن كان كله محركا وبعضه متحركا ، أو كان بعضه محركا وكله متحركا ، كان فيه شيء محرك ومتحرك معاً وليس على هذا يكون المحرك لذاته . فإن أتى شيء واحد يُحرك ويتحرك ، كان للاحالة فعل حركته لذاته وإلى ذاته إذ كان محركا لذاته ؛ وحيث يكون فعله يكون رجوعه إلى هناك . فإن كان هذا على هذا ، رجعتنا قلنا إن كل ما حرك ذاته فهو راجع إلى ذاته أيضا كرجوع الكل إلى الكل .

فقد استبان الآن وصح أن ههنا أشياء هى صور فقط ليس فيها شيء من الهيولى البتة تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

مقالة الإسكندر في أمه الفعل أهم من الحركة على رأى أرسطو

قال الإسكندر :

إن أرسطو ذكر في كتابه الذى يدعى كتاب « السماع الطبيعى » أن الفعل أعم من الحركة . وقد تشكك في ذلك قوم فقالوا إن كان لكل حركة فعل ، وكل فعل إنما يكون من حركة ، فقيم قال أرسطو : إن الفعل أعم من الحركة ؟ فتريد أن نحل هذا الشك وبينه ، فقول : إن الفعل صنفان : أحدهما ناقص ، والآخر تام . فأما الفعل الناقص فذكر الحكيم أنه حركة . وذلك أن الحركة عنده انتقال القوة إلى الفعل ، وكذلك حد الحركة في كتابه الذى يدعى « سمع السكيان » في المقالة الثالثة : أن الحركة هي كمال القوة والإمكان . فقد استبان الآن وصحح أن الحركة هي فعل ناقص ، فأما الفعل التام فهو ظهور حال الشيء فجأة من غير أن يتغير حاله ألبتة . وإنما أعنى بظهور حال الشيء فجأة الحال التي تظهر من غير زمان ووقت ، شبه ظهور الضوء كالنار والشمس : فإنهما إذا ظهرا أضاء كل شيء سبهى لقبول ضوءهما بقتة . وهكذا يكون فعل البصر : فإنا إذا فتحنا أعيننا أبصرنا ممأ كل محسوس وقع تحت البصر سواء . ونقول أيضاً : فعل العقل ليس بحركة ، وذلك أن العقل يقع على المعقولات فجأة من غير ناين بينهما .

فقد استبان وصحح أيضاً أن الفعل أعم من الحركة كما قال الحكيم . وذلك أن كل حركة [١١٥ ب] فعل وليس كل فعل حركة كما بينا وأوضحنا . ونقول أيضاً إن الفعل الناقص الكائن في زمان ليس هو حركة من العاقل كما ذكر الفيلسوف في كتابه الذى سميناه آفناً ، لكنه حركة للشيء المقبول به . وذلك أن العمل البنائى إذا بنى والفعل التليسى إذا علم لم يتحركا ولم يستحيلوا ولم يتغيرا من حالهما ألبتة ، وإنما يكون ذلك إذا كانا تامين في العلم . فإن المعلم إذا كان تاماً كاملاً ثم علم لم يتغير ولم يستعمل عن حاله ألبتة . فأما الحركة من المعلم

فإنما تكون في التعلم : فإن التعلم يتغير ويستحيل إلى العلم . وهكذا يكون البناء إذا كان تاماً كاملاً ثم حرك بدنه للبناء لم يتغير عن حاله ، وإنما تكون الحركة في البناء أعنى في الحجارة والخشب . وكذلك تكون الحركة في سائر الأشياء ، أعنى أن الحركة تكون في المفعول ليس في الفاعل . فإن قال قائل : إن بدن البناء وإن يتحرك فإنه يتحرك — كأداة — العقل الذي فيه علم البناء . ونقول أيضاً إن حركة بدن البناء غير حركة الحجارة والخشب ، وذلك أن بدن البناء يتحرك حركة موضعية^(١) . فأما الحجارة فإنما تتحرك حركة استحالية ، لأنها تتبل الأشكال : أعنى التدوير والتربيع فتستحيل عن حالها الأولى ؛ فأما بدن البناء فلن يتغير عن حاله الأولى ألبتة . وقد ذكر ذلك الحكيم أيضاً في كتابه الذي سميناه آناً ، فقال : إن الحركة هي في المحرك ، وذلك أن الحركة هي تمام المتحرك من المحرك . فترجع أيضاً فقول إن المحرك هي القوة على الحركة ، والحركة هي الفعل ، والقفل هو الفاعل في المحرك . وزيد أن نلخص قول الفيلسوف فتقول : عَنَى بقوله هذا أن البناء وإن كان واحداً وهو تمام البناء والبناء والمبنى — غير أن الحركة ليست في البناء ، لكنها في البناء المبنى ، وذلك أن الحركة هي تمام البناء والبناء والمبنى ؛ غير أن الحركة ليست في البناء لكنها في البناء المبنى ، وذلك أن الحركة هي تمام المبنى من البناء . وهذا لا يكون في جميع الحركات . فقد استبان الآن أن العمل ليس هو حركة للعامل لكنها للمعمول ، فإن كان هذا على ذافتيين وصح أن القفل هو أعم من الحركة كقول الفيلسوف .

هذه المقالات المنسوبة إلى الإلكندر الأفروديسي كلها من نقل أبي عثمان سعيد الدمشقي ، وهذه النسخة المقولة الثانية من خط الدمشقي .

(١) أي : حركة مكابية أو حركة نقلة .

مقالة الإسكندر الأفروديسي في « الفصول » ترجمه

أبي عثمان سمير بن يعقوب الرمضى؛ وفي هراسها تعالين

وأي عمرو الطبري عن أبي بشر مني بن بونس الضائي؛ رهمهم الله

مقالة الإسكندر في أن الفصول التي بها يقسم جنس من الأجناس ليست واجباً ضرورة أن تكون توجد في ذلك الجنس وحده الذي إياه تقسم، بل قد يمكن أن تقسم بها أجناساً أكثر من واحد ليس بعضها من نتائج بعض.

قال الإسكندر:

قد استعملت في تفسيري لقول أرسطوطالس في كتاب « القولات » العشرة أن فصول الأجناس المختلفة التي ليس بعضها مرتباً تحت بعض مختلفة بالنوع — هذا المعنى: وهو أنه قد تهيأ أن تكون فصول واحدة بأعيانها مقسمة لأجناس مختلفة ليس بعضها مرتباً تحت بعض ولها فصول مشتركة عامة. فذو الرجلين فمثل مشترك للطائر والساج والمائى، وذلك أن كل واحد منها ينقسم بهذا الفصل. والكثير الأرجل فصل لهذه الأجناس الثلاثة، وذلك أن هذا الفصل — أى ذا الأرجل — موجود في جميعها، وعدم الأرجل أيضاً فصل للحيوان المائى والساج، لأنه قد يوجد في كلا هذين الجنسين مالا رجلاً له. والتنفس أيضاً وغير التنفس^(٢) قد يقسمان الحيوان الطائر وغير الطائر^(٣). فلما استعملت في شرحي لذلك القول كما يوجد في تفسيري لذلك الكتاب عدلتني بعض الناس على أنى جريت على رأى المشائين فى قولى إنه قد يوجد فصول واحدة بأعيانها مقسمة لأجناس أكثر من واحد. قال: وذلك أن ليس ذو الرجلين فصلاً للحى الساج^(٤) والحى الطائر من طريق ماها ساج وطائر لكن

(١) فوقها: السامى .

(٢) قال: « بريد بالتنفس وغير التنفس المتنشق الهواء وغير المتنشق له، فإن الجراد والبق وكل ما لا رئة له لا يتنفس ولا يتنشق الهواء. » (من هاش الأمل).

(٣) فوقها: الساج. (٤) فوقها: السامى.

ذا الرجلين موجود في كلا الجنسين من قبل قسمة هي أم من هذه القسمة ، لأن ذا الأرجل والمديم^(١) الأرجل إنما هما فصلان للحى . وذا الرجلين وذا الأرجل الكثيرة إنما هما فصلان للحى ذى^(٢) الأرجل . وذلك أنه لو كان شيء من الحى اللامشى من طريق ما هو ساج يخالف الحى الساج بعضه بعضاً بذى الرجلين ، لم يكن الطائر أيضاً من طريق ما هو طائر يخالف بعضه بعضاً بهذا الفصل من قبل أنه يجب أن [١١٦] يكون فصل كل واحد من الأجناس خاصاً به موجوداً فيه^(٣) دون غيره . ويستعمل في الاحتجاج على تصحيح قوله هذا ما تقدم ذكره من قول أرسطو وهو أنه ينبغي أن يقال في الأشياء الخالفة بعضها بعضاً إنها مختلفة من الجهة التي تختلف فيها ، لامن الجهة التي لا تختلف فيها . وذلك أن الأشياء المختلفة إنما هي مختلفة بذلك الشيء الذي تختلف فيه ؛ وأما ما لا يختلف فيه فليس هي به مختلفة : من ذلك أن المثلثات المختلفة الأضلاع منها والمساوي الساقين والمتساوي الأضلاع ليس إنما يخالف بعضها بعضاً بأن زواياها الثلاث الداخلة مساوية لتأمتين ، لكنه إنما يقال إن المثلثات مختلفة بفصول الثلث التي هي أن الخطوط المستقيمة التي تحيط بها متساوية أو غير متساوية ولهذا السبب أيضاً ليس المرأة نوعاً للإنسان لأنها ليست تخالف الرجل فصل الإنسان ، وذلك أن الذكر والأنثى ليسا فصلين للإنسان ، لكنهما : إما أن يكونا فصلين لشيء هو أم من الإنسان ، وإما أن لا يكونا فصلين قاسمين لأنهما لا يقسمان جنساً من الأجناس فقد يجب علينا نحن أيضاً أن لا نقول إن الحى الساعى^(٤) يخالف بعضه بعضاً بذى الرجلين وبالكثير الأرجل ، لأن هذه الفصول ليست للحى الساعى^(٤) . ونحن نرد عليه بأن نقول : أما أولاً فإنه^(*) إن كان كما يم المثلثات أنه يحيط بها خطوط مستقيمة كذلك يم الحى

(١) ص : القديم (٢) ص : ذا

(٣) فوقها : ذا الحاس به إنما هو موجود (٤) فوقها : اللامشى .

(*) قال أبو بكر : أى ليس كثير الأرجل من ذى الرجلين من الحيوان المشاء بحال إحاطة ثلاثة (ص : ثلاث) خطوط بالمثلث ؛ وذلك أن إحاطة الثلاثة المخطوط موحودة لكل مثلث ، وأما دانك فإنها موجودان لجملة الحيوان المشاء ، لكن ليس كلاهما لكل حيوان مشاء ، لكن ذوا الرجلين لقطعة منه ، وكثير الأرجل لقطعة أخرى . قال : فإن لم يكن ذوا الرجلين موجوداً لجميع الحيوان المشاء ولا كثير الأرجل موجوداً لجميعه ، فليس لسة وجود إحاطة المخطوط الثلاث للمثلث .

الساعى^(١) . أما ذو الرجلين وأما ذو الأرجل الكثيرة فليس كما أن الثلاث غير مختلفة فيما هو عام لما كلها كذلك ليس الحى الساعى يختلف فيما هو عام له كله ، فإن لم <يكن > ذو^(٢) الرجلين موجوداً لجميعه وكان ما يحيط به ثلاثة خطوط مستقيمة موجوداً^(٣) للثلاث فليس هذا القياس إذاً شبيهاً بالقياس عليه ، ولا نحن أيضاً في هذا المعنى مخالفون لشيء . مما قاله أرسطاطاليس . فأما <الذكر > والأنثى فإيما * ليساها فصلين قاصمين للإنسان ، لأنها ليسا فصلين أصلاً لجنس آخر غيره . ثم بعد ذلك فينبى أن نميز أمر الفصول وننظر : هل الفصول التي مع أنها تقسم الجنس بأمره إلى أنواع مختلفة إنما توجد أيضاً في ذلك الجنس الذى تقسه وحده وهى وحدها ينبى أن نفتقد أنها فصول ذلك الجنس الذى تخصه ، أم قد تهبأ أن تكون فصول مما تقسم جنساً من الأجناس ، وإن كانت موجودة في آخر غيره ؟ فإنه إن كانت الفصول التى تقسم جنساً من الأجناس موجودة^(٤) في جنس آخر غيره ، ففي ذلك كفاية في الدلالة على أن فصول الجنس من الأجناس قد تكون موجودة في غيره وتكون هذه الفصول مقسمة للجنسين كليهما أو تكون موجودة في الجنين جميعاً أعنى الطائر^١ والساعى مقسمة لها محدثة في كل واحدة منها أنواعا [١١٦ ب] مختلفة . وإن كان

(١) قولها : اللاشى : (٢) ص : فا (٣) ص : موحد .

(*) قال أبو بكر : إنما ليساها فصلين للإنسان من قبل أنها ليسا فصلين بجنس أصلاً ، وذلك أنها قد لا يكونا فصلين بجنس آخر ومع ذلك يكونان فصلين ، لكن إنما يكونا < > فصلين لأنها انفصاليان^(٦) ، والفصول فعاليات لا انفصاليات .

(٤) قولها : قد توجد . (٥) تحتها : كلاماً . (٦) ص : انفصاليين .

(٧) يبق أن مثل تلك الفصول تكون مقسمة للحيوان الطائر والحيوان الشاء ، محدثة في كل واحد منها أنواعاً مختلفة مثل أن ذا الرجلين يقسم الحيوان الطائر والحيوان اللاشى بمدت في كل واحد منهما نوعاً . فقلت : ليس إما أن فصلاً واحدة بأعيانها قد توجد مقسمة بجنس ما عليه علامة (آ) وبجنس آخر تحت (آ) عليه علامة (ب) ، فذلك موجود ، ولكن على أن تلك الفصول تقسم كل واحد من الجنين قسماً أولاً بأن تكون مقسمة للجنس العالى مثلاً قسماً أولاً . وأما الجنس الذى تحته فليست ذلك الجنس العالى . فقال : بل تقسم كل واحد منها قسماً أولاً . فقلت له : كيف يمكن أن يكون شيء ما فصلاً للطائر بما هو طائر وللشاه بما هو شاه ؟ ثم عاد فقال : ليس يمكن أن يكون فصول واحدة بأعيانها تقسم جنين تكون ذاتية ، وذلك أنه لا يمكن أن يكون شيء واحد موجود الطيبين على أنه موجود الشكل واحدة . هما عما هى تلك الطبيعة . لكن إنما تكون هذه فصولاً عرضية غير موجودة ولا لواحدة منها بذاتها . فأما إن كانت فصولاً ذاتية فإنها تكون لذلك الجنس العالى بذاته ؟ وأما لما تحته فليست ذلك . وأما الفصول المقوم فقد يوجد نوعين ، مثل ذى الرجلين : فإنه يوجد للحيوان الطائر والحيوان الشاء على أنه يقوم كل واحد منها .

يجب أن تكون الفصول المقسمة بجنس من الأجناس في ذلك الجنس وحده ، فقد < جاز > ^(١) أن لا يكون ما قال أرسطوطاليس ليس صحيحاً وهو أنه ليس يمنع مانع من أن تكون فصول الأجناس بعضها تحت بعض واحدة بأعيانها . ولأن الفصول التي تقسم الجنس للموضوع لجنس إيمان كانت < تقسم > ^(٢) الجنس الذي قسمته وحده لم تتجاوز إلى ما هو أكثر منه فليس تهباً أن تكون مقسمة الجنس الذي هو فوقه < والذي هو > ^(٣) يفصله ^(٤) وذلك أنها ليس تقسمه بأسره . وإذا الفصول هي على هذه الحالة ليست فصولاً ولا الفصول المقسمة للجنس الآخر أيضاً ، إنما هي موجودة في الجنس الذي تحت ذلك الجنس (*).

هذا برهان الخلف ومن وضوحه يظن أنه يقتصب المطلوب كفاً لا إلزاماً ، وهو أن يحدث وضع جالينوس أن فصولاً واحدة بأعيانها لا توجد لأكثر من جنس واحد ثم أُلزم أنه إذا وجد فصل ما يقسم جنساً ما ثم وجد ذلك الفصل بعينه يقسم جنساً فوقه فإنه يلزم أن الشيء يحتوي على شيء ، ذلك المحتوى عليه أكثر منه . وهذا محال . وإذا يوجد فصل ما لجنس ما ، وإذا هذا محال ، فحال من قل إن فصلاً ^(٥) ما متى وجد لجنس ما [وإذا هذا محال فحال من قال إن فصل ما متى وجد لجنس ما] فإنه لا يوجد لجنس آخر فوقه ؛ وإن بطل هذا فقيضه حق : وهو أنه قد يوجد تحت ذلك الجنس وحده لأنها تصير محمولة على ما هو أكثر إن كانت قد تقسم الجنس الأعلى الذي يقال على ما هو أكثر . وأيضاً فلي وجه على هذا المذهب لا تكون الفصول تقسم جنساً ، وذلك أما لا تقدر على وجود ^{††} فصول لجميع الموضوعات

† يعني أن الجنس الأعلى يفصل الجنس الأدنى تحته هو الجنس الذي قسمته آية ، إذ هي لا تتجاوز الجنس .
(١) خرم في الأصل . (٢) في الخامس : أي لم تتجاوز الجنس الأدنى للجنس فوقه .
(٣) س : فصل .

(*) قال أبو بيسر : يعني أنه متى قيل إن فصولاً ما قاسمة لجنس موضوع من غير أن يقسم فوقه أصلاً فإنه يلزم منه أن فصولاً ما واحدة بأعيانها متى وجدت قاسمة لجنس فوقه فإنها تصير محمولة على ما هو أكثر منه . وهذا محال . فإذاً قد توجد فصول ما تقسم جنساً ما قاسمه لجنس فوقه .

†† قال أبو بيسر : هذا برهان آخر وهو متى قيل إنه إن فصلاً ما قاسم لجنس ما لا يمكن أن يوجد لجنس آخر فوقه فإنه يلزم أنه لا يوجد ولا فصل واحد واسم لجنس ما . وذلك أنه إن وجد فصل ما قاسم لجنس الأعلى مثلاً فيوجد ذلك الفصل فاسماً للفظمة التي في حوز ما فصله الفصل . وعلى هذا لا يمكن أن يقال إن كل واحد من الأجناس التي تحت إنما يقسمه فصل ما ، ذلك الفصل بعينه لا يمكن أن يوجد للجنس الذي فوقه .

موجودة لجنس واحد ، إنما هي موجودة في واحد واحد منها فقط . فاهذه الفصول — ليت شمري — للحي الساعي ؟ ! فإنه ليس لك أن تقول : الناطق وغير الناطق ؛ لأن غير الناطق موجود في الطائر والساج والناطق أيضاً * إما هو موجود في هذا الجنس وحده : وذلك أنه إن قال قائل إن الحي ذو الأرجل جنس لذى الرجلين صار الحي ذو الرجلين أيضاً موجوداً لفصلي الناطق وغير الناطق ، فإن ذا الأسنان وعديم الأسنان لبا في الحيوان الساعي وحده كما يزعم قوم إذ كان بعض الحيوان الساج ذا أسنان وكذلك [١١١٧] الحافر المُشْتَبَّ كرجل البط لبا في الحيوان الساعي فقط ، وذلك أن المُشْتَبَّ الرَّجُل في هذا الطائر فلا يحرك اللَّحْيَ القَوَّاقِي والسُّفْلَانِي — فصلان به أيضاً لأن الطائر يحرك لَحْيَهُ الأعلى أيضاً ؛ فإن ما يجري هذا الجرى من الفصول قلما يوجد . ومثال ذلك في الطائر : فإنه يظن بأن المشطب الجناح وغير المشطب يجران فيه هذا الجرى . وأيضاً فإن أجزنا أن عديم الأرجل وذو^(١) الأرجل والكثير الأرجل ليست فصولاً^(٢) للحي الساعي ، وقال قائل : إن ذا الرجلين والكثير الأرجل فصول على التحديق للحي ذى^(٣) الأرجل ، لم نجد للحي الساعي — وهو جنس — فصولاً ، وذلك لأن الفصول التي تأتي بها نجد جميعها موجودة في أجناس غيره أيضاً ونجد بعضها موجودة في الحي الكثير الأرجل ؛ وإن قرروا أيضاً على هذا المثال التنفس وغير التنفس إلى الحي — لم يتبها لم أن يقسموا الحي للتنفس فصولاً لأنهم إلى أي الفصول أشاروا وجدوا إما بعضها وإما كلها موجودة في الحي غير التنفس ، وإذ هي موجودة في غير

(*) قال أبو بصير : ولأن الفصل إذا يقسم الجنس فقد يوجد لتلك القطعة التي فصلها فيوجد فصلاً لكل واحد واحد من تلك ويبني حد واحد من تلك الأنواع من ذلك الجنس المال ومن ذلك الفصل الذي قد قسم الجنس المال ، ومن فصول آخر إذا اجتمعت لم توجد جملتها إلا لذلك النوع فقط — فكيف لا يمكن أن توجد فصول واحدة بأعيانها لأجناس مختلفة ليس بعضها تحت بعض إلا لأنها تحت جنس واحد ؟ وذلك أنها لا يمكن أن توجد لأجناس متباينة . وذلك أنه متى قيل إنها قد توجد لأجناس متباينة مثل إن فصلاً واحداً مثلاً يقسم الجوهر وهو بعينه يقسم الكمية ، فإنه يبنى من نوع ما من الجوهر . وذلك الجنس المال الذي هو الجوهر وحمل عليه الجوهر لأنه يحمل على الفصل والفصل يحمل على النوع وذلك الفصل بعينه إذا قسم الكمية ولحمه يبنى منه حد ذلك النوع ويكون ذلك النوع تحت الكمية ، تنصل عليه الكمية وتحمل على كل واحد من النوعين كل واحد من الجنيين بنوسط الفصل . وهذا محال .

(١) س : ذو (٢) س : فصول .

(٣) س : ذو .

المتنفس فليست إنما هي للتنفس أيضاً . فإن كانت الحدود إنما تنفرع من جنس وفصول ، وليس من أى جنس اتفق ، بل من ذلك الجنس المأخوذ في الحد^(١) لأننا ليس متى أضفنا فصول أى جنس اتفق لنا إلى جنس من الأجناس حدثت الحدود ، لكن في أخذنا الجنس للملأمة الشيء الذى قصدنا لتحديده وأضفنا إليه فصولا ما من فصول ذلك الجنس الحد وكان جنس الإنسان للملأمة له الحى الساعى والفصل الذى بإضافتنا إياه إلى هذا الجنس يحدث حد الإنسان ، فهو فصل هذا الجنس ، وكان حد الإنسان : حى ساعى^(٢) ذو رجلين - فذو^(٣) الرجلين إذن^(٤) فصل للحى الساعى^(٥) . وأيضاً فإن كانت الفصول التريبة من الجنس الأول ليست تقسم جنساً من الأجناس هي التى دونه ، وذلك أن الطائر والساح والساعى ، التى هي فصول قريبة للحى ، ليس يمكن أن تقسم الحى الطائر والحى الساح ولا ذو الأرجل أيضاً وعديم الأرجل ، إن جعلها جاعل فصلين أولين للحى يقسمان الحى ذا الأرجل والعديم الأرجل ، وكان هذا هكذا . فجميع الفصول التى تقسم أجناساً أكثر من واحد وبعضها مرتب تحت بعض ليس تكون فصولاً قريبة للجنس الأول المحمول عليها ، وإذ ليس هي فصولاً له ، فهي إذن فصول^(٦) لبعض ما تحته لكن فصلاً للتنفس وغير المتنفس وفصول ذى الرجلين وعديم الأرجل وكثير الأرجل بعضها تقسم مع الحى^(٧) الطائر والحى الساعى^(٨) . على أن ذى الرجلين والكثير الأرجل موجودان في الحى الطائر ، وبعضها وهي عديم الأرجل وذو الأرجل الكثيرة في الحى الساح . فليس هذه الفصول الموصوفة إذن هي الفصول القريبة^(٩) للحى فإن قال قائل : إن الحى لما كان مقسماً^(١٠) على جهات كثيرة فليس يمنع يمنع أن تكون الفصول التى تقسم الحى على جهة من تلك الجهات فصولاً مقسمة للأجناس الحادثة عن قسمة الحى على جهة غيرها ، وذلك أن ذى الأرجل وعديم الأرجل - وهما الفصلان القريبان للذنان يقسمان الحى - قد يمكن أن يكونا فاسمين للحى الساعى . فقد أقر قائل هذا القول بأنه قد يوجد فصول ما مقسمة لأجناس مختلفة ليس مرتبة بعضها تحت بعض ،

(١) في الماش : نسخة : في الحى . (٢) ص : ذوا .

(٣) فوقها . أيضاً . (٤) فوقها : الماشى . (٥) في الماش : نسخة : أو ليس .

(٦) ص : فصولاً . (٧) فوقها : الساطق . (٨) فوقها : الساح .

(٩) فوقها : أى الثانية . (١٠) ص : مقسم

وهي أمثال هذه الفصول التي وصفنا . وليس إما تنقسم بذى الأرجل وعديم الأرجل من
الحلى والحلى الساعى ، لكن الحلى الساعى^(١) أيضاً ، وذلك أن ليس الحلى الساعى أولى من
الحلى الساجح بأن يقسم بهذين الفصلين ؛ والحلى الساجح والحلى الماشى ليس أحدهما تحت الآخر ،
فقد يلزمهم من ذلك أن يكونوا قد سلخوا ذلك الشيء الذى أتوه . وأيضاً إن قالوا إن الناطق
فصل قريب للحى ذى الرجلين والحلى الماشى^(٢) وجب أن تكون الأجناس المختلفة التى ليس
بعضها مرتباً تحت بعض فصولاً^(٣) واحدة بأعيانها ؛ وذلك أن الحلى ذا الرجلين والحلى
الماشى ليس أحدهما تحت الآخر ، وكل واحد منهما مقسم بالناطق ، فإذا كان الناطق يقسم
كلهما فليس هو بذى الرجلين أولى منه بالماشى . وذلك أن ذا الرجلين ليس بأعم من الماشى
ولا يُحتمل على أكثر مما يحمل عليه الماشى ؛ ومع ذلك فننكر أن يقال إن الحلى — وهو
جنس واحد — ينقسم على جهات كثيرة وعلى مقابلات كثيرة بالفصول ، وإن الأجناس التى
تحت لا تحفظ الفصول المتسمة . وأيضاً فإن كانوا يتسمون^(٤) الحلى إلى ذى الأرجل وعديم
الأرجل وقسوا ذا الأرجل أيضاً إلى ذى الرجلين وكثير الأرجل ، صارت على حسب هذه
القسمه الأشياء المتجاسة تحت أجناس مختلفة والمتباينة تحت جنس واحد . وذلك أن
الحيوانات الماشية فى متجانسة ليست تصير من جنس واحد ، لأن بعضها يصير تحت
الجنس الذى هو الحلى ذو الرجلين وبعضها تحت الجنس الذى هو الكثير الأرجل ؛ وعلى
هذا المثال أيضاً ينقسم الحيوان الطائر لهذه الفصول التى ذكرنا ؛ وهى متجانسة ، فيصير الحيوان
الطائر والحيوان الماشى وهما مختلفان بالجنس متجانسين . وذلك أن الحلى ذا الرجلين يصير بعد
الحلى من الجنس القريب [١١٧ ب] الطائر والماشى . لكن من المنكر أن نقول إن البعد
بين الحيوانات الماشية بعضها من بعض وكذلك البعد بين الطيور بعضها من بعض ، أكثر من
البعد بين [البعد] بين الطيور وبين الحلى الماشى ، فإن كان الماشى والطائر والساجح فصولاً للحى
وعديم الأرجل ، وذو الأرجل وذو الرجلين والكثير الأرجل فصولاً للأجناس التى تحت
الحلى ، فكل ما كان يحمل القسمه فينبقى أن ينقسم بهذه الفصول . وأيضاً لو كان الشيء
الموجود لشيء من الأشياء بذاته إنما يوجد لذلك الشيء وحده ، لقد كان يلزم أن لا يقال إن

(١) فوقها : الساجح . (٢) فوقها : نإذاً أوجبوا .

(٣) ص : فصول . (٤) ص : يتسمونا .

جنس من الأجناس فصولا ذاتية سوى الفصول التي هي موجودة فيه وحده ، ولما كان المحمول بذاته على شيء من الأشياء قد يمكن فيه أن يقال على ما هو أكثر منه — من ذلك أن المحمل محمول على الإنسان بذاته ومحمول أيضاً على سائر الحيوانات الباقية كلها بذاته — فليس مانع يمنع من أن تكون الفصول التي تقسم جنساً من الأجناس بذاته قد تقسم جنساً آخر أيضاً بذاته . ومع ذلك أيضاً فإنه إن لم يكن مانع من أن يكون فصول الأجناس الذي بعضها تحت بعض واحدة بأعيانها كما يقول أرسطوطاليس ، فليس يجب أن نقول إن الفصول التي تقسم جنساً من الأجناس قريباً هي وحدها فصول ذلك الجنس دون جميع الفصول التي يتبها فيها أن تقسمه إلى أنواع مختلفة . وذلك أنه غير ممكن أن تكون فصول واحدة بأعيانها تقسم قريباً أجناساً بعضها تحت بعض .

فهذا ما قلناه في تعيين أنه ليس يجب أن تكون الفصول التي تقسم جنساً من الأجناس إنما هي في ذلك الجنس الذي تقسمه وحده ، وأنه لا يجب ضرورة أن يكون الذي يقسم الجنس الواحد فقط إنما هي فصول واحدة بأعيانها لأنه لا يمكن أن تكون كل فصول واحدة بأعيانها تقسم الأجناس المختلفة . فإما أن تكون بعض الفصول بأعيانها لأجناس مختلفة فليس يمنع من ذلك مانع . وقد يجب أن يبحث عن معنى آخر وهو : هل يجب أن يوضع الفصل تحت جنس واحد بعينه وهو ذلك الجنس الذي يحوى الجنس الذي إياه يقسم ذلك الفصل ، أو تحت جنس آخر غيره ؟ وذلك أنه قد يظن بكل واحد من هذين العنيين إذا سلم أن التناحد^(١) يلحقه لألك إذا قلت إنه يجب جنس آخر ، وذلك الآخر إما أن يكون غير المقولات العشرة ، فيلزم من ذلك أن تكون أجناس الموجودات أكثر من عشرة ؛ وبصير أيضاً فصول ذلك الجنس الحادى عشر تحت جنس آخر وفصول ذلك الجنس الآخر تحت آخر غير العشرة ، فيصير من ذلك إلى ما لا نهاية .

شرح : أحال أن يكون وجود الفصل الذي يقسم الجوهر مثلاً في جنس غير العشرة ، لأنه يلزم أن تكون الأجناس العالية أكثر من عشرة ، وأيضاً يلزم أن يكون الفصل الذي يقسم ذلك الجنس الحادى عشر إنما يوجد في جنس آخر هو ثنائى عشر ويتبادى ذلك ويحيل^(٢)

(٢) س : بحال — وأحال يحيل = أى بالسُحال .

(١) س : الساهد .

وأحال أن يوجد الفصل الذى قسم الجوهر [يوجد] فى غير الجوهر بأنه وضع أنه يوجد فى الكيفية، قال: فسوجد فصل جنس آخر فى الكيفية، فليكن ذلك الجنس الآخر المضاف. إلا أنه إذا وجد فصل الجوهر وفصل المضاف فى الكيفية، فما الذى منع أن يوجد فى جنس غير الكيفية دون أن وجدا منها، ولم لا وجد فصل يقسم مثلاً الكية أيضاً والاشغال تحت الكية أيضاً؟ وهذا إذا قسط لزم أن يحمل على فصل الجوهر الكيفية بالتواطؤ، ويحمل عليها الجواهر بالتواطؤ أن يحمل على كل واحد من النوعين كل واحد من النوعين؛ وهذا محال. وقال أيضاً: وأما إذا قيل إن فصل الجوهر إنما يوجد فى الجوهر — فليس يلزم منه المحال، فهو إذن فيه. قال قائل: فقيم بخالف ذلك الفصل ذلك النوع المركب منه ومن الجنس؟ بل بماذا يفارق الجنس الذى يقسمه وهما جوهران؟ فقال: يخالف نوعاً نوعاً جزئيين مختلفين؛ وإن كانا جوهرين قال: فالجزآن أنفسهما بماذا يختلفان هما مثلاً جوهران؟ فترقف، وقال: أنظر فيه. وقال بعد هذا: يخالف مثلُ البياض السواد — مع أن كل واحد منهما نوع اللون وفصل — بأن البياض يفرق البصر والسواد يجمع البصر، ويخالف كل واحد منهما اللون بأن اللون يقال على أكثر مما يقال عليه واحد منهما قبل. وإذا ليس البياض غير اللون فلم يخالفه نوع آخر؟ وقال ليس باختلافهما به شيء ذاتي، لكن بالعرض: مثل أن هذا يجمع وهذا يفرق، وليس باختلاف الفعلين بدل على اختلاف الطبعيتين، فما ذا تلك الطبعيتان المختلفتان اللتان فى السواد والبياض فإيهما فى معنى اللونية واحد غير مختلف، فقال: لا بد من أن يكون هناك معنى، لكن ليس مثل ما يكون فى المركب من مادة وصورة. فإن قيل: هذا إنما يكون فى الجواهر لا [١١١٨] فى الأعراض، قال أيضاً: السواد يخالف اللون بما يخالف به الواحد الاثنتين فى أن الاثنتين أكثر من الواحد. وأما فى باب العدد < ف > هو واحد^(١).

وأن تكون تلك الفصول ليست تحت آخر غير العشرة، لكن تحت واحد منها: إما تحت الكيفية إن أحببت، وإما تحت المضاف — فإن هذا شيء قد ذهب إليه قوم. ففصول هذا الجنس بعينه^(٢) إما أن يكون فى ذلك الجنس بعينه فيصير تحت الكيفية إن كانت فى الكيفية،

(١) الفقرة السابقة شرح على النص السابق عليها مباشرة، ولا نستطيع الجزم: إل من تنسب:

للاكندر أو لأبي بشر متى بن يونس. (٢) فونها: مقسة.

أوتحت المضاف إن كانت في المضاف ؛ وإما أن يكون لجنس آخر كالحال في باقي الأجناس . فإن كان هذا هكذا ، فليس يسهل علينا أن نعلم تحت أى جنس تكون فصول الكيف : هل تحت الجنس الذى تكون تحته فصول المضاف ، أم غيره ؟ فإن كانت فصول المضاف تحت المضاف وفصول الكيف تحت الكيف ، فلم صارت الفصول التى في جنس من هذين الجنسين : إما المضاف وإما جنس الكيف — مجانسةً للأشياء التى قسمتها في سائر الأجناس الباقية ؟ لا يوجد ذلك أيضاً . وقد يظن أن القول بأن الفصول مرتبة تحت الجنس التى تسمه شينج^(١) ، لأنه إن كانت الفصول التى تحدث أنواعاً تحت جنس تلك الأنواع بعينه ، وجب أن تكون الفصول التى تقسم الحى تحت الحى أيضاً ، ولأن ماتحت الحى حتى صار الفصل جوهرًا مركبًا ونوعًا^(٢) للحى . وذلك أن الشئ الذى يحمل عليه الحى على طريق التواطؤ إن كان عامًا فهو نوع له ، وإن لم يكن عامًا فهو شخص من الأشخاص التى تحت أنواعه ، والفصل عام ، فالفصل إذن نوع . وإن كان الفصل نوعاً وكان كل نوع جنسًا وفصولًا^(٣) ، لأن النوع جزء ما من أجزاء جنس قد قسمته فصول ما ، وللفصول إذن فصول إذ كانت أنواعاً للجنس ، وتلك الفصول فصول لأن تلك على هذا القياس أيضاً بعينه أنواع ، وبمر ذلك إلى ما لا نهاية له . وأيضاً فليس يتخلو فصول الجواهر المركب من أن تكون مع مادة ، أو بغير مادة . فإن كانت مع مادة فهى أنواع ، وإلا فإذا تخالف الأنواع !؟ وذلك أن الحى للإنسان مثل أن ذا الرجلين والناطق واحد من الفصول الباقية له .

وقد يظنُّ بأرسطو أنه يستعمل الفصول في المقولات على أنها مع مادة من قوله : إنها تحمل على الأنواع والأشخاص على طريق التواطؤ ؛ ولكنها إن كانت تحمل على ماتحتها على طريق التواطؤ فهى أيضاً تحمل على ماتحمل عليه بمعنى الماهية كالأجناس والأجناس والأنواع ، ويكون الجنس كما يحمل على الأجزاء على جهة التواطؤ كذلك يحمل على الفصول . فإن لم يكن الفصل جوهرًا مركبًا ، لكنه جوهر على طريق الصورة ، فكيف يجوز أن يحمل على النوع وعلى الشخص على طريق التواطؤ إن كان هو والنوع الذى يحدث عنه في جنس واحد بعينه ؟ وذلك أنه لا يمكن أن تقول إن الناطق وذا الرجلين وكل واحد من

(٢) من : جنس وفصول .

(١) نحتها : حى .

الفصول الأخر التي ينقسم بها الحى إذا أخذ خلوًا من المادة أنه حى . فنقول : إنه ليس يجب إن كان الفصل مع مادة أن يصير لاحالة نوعاً للجنس الذى انقسم عنه ، من قِبَل أن الفصل إذا أخذ على حدته لم يكن معروفًا ولا كافيًا في الدلالة على النوع ، لكنه إذا قرُن بالجنس الذى انقسم عنه صار معروفًا وصار نوعًا لاحالة . فأما إذا قيل على حدته ، فإنه وإن تَوَّجَّع مع مادة ، لم يكن معروفًا في كل شيء . ولا نوعًا ، لأن الجوهر قد ينقسم بالتنفس وغير التنفس . وفصل غير التنفس إذا قيل على حدته لا يعلم من أمره بعد : هل هو جوهر أم لا ؟ وذلك أن غير التنفس قد يوجد أيضاً في غير الجوهر ، ولذلك ليس هو نوعاً^(١) للجوهر . فإذا قرُن بالجوهر صار معلوماً ونوعاً من الأنواع لاحالة ، لأن الجوهر غير التنفس نوع للجوهر . وعلى هذا المثال يجرى الأمر في ذى الرِّجْلين والعديم الأرجل أو لكثير الأرجل ، فإنها إذا قيلت على حدتها لم تكن معلومة كالحال في غير التنفس ، لكنها إذا قرنت مع الجنس أحدثت النوع الذى تفصله . وهذا النوع ، لأنه جنس أيضاً ، قد تقسمه فصولاً أُخَر . وقياس هذه الفصول أيضاً إلى جنسها الخاص بها ، أعنى الجوهر غير التنفس ، كقياس غير التنفس إلى الجوهر والتنفس أيضاً ؛ وإن كان الشيء الذى يقال عليه معلوماً لأنه قد يظن بالتنفس أنه إنما يقال على الجوهر فقط ، إلا أنه لا يدل بعد على نوع متى قيل على حدته . لكنه متى قيل على حدته كان جزءاً للنوع . ومتى قرُن بالحى صار نوعاً . فإذا أُخِذَت الفصول مع الجنس الذى يقسمه دلت على أنواع وحملت تلك الأنواع على الأشخاص على طريق التواطؤ من قِبَل أنها قد صارت أنواعاً^(٢) . وأيضاً إنما تكون فصلاً قاسمة متى كان تركيبها مع الأجناس التى إليها تقسم ، فتحدث بوقوع القسمة نوعاً مشاركاً إليه . فأما متى استعملت الفصول على حدتها فليست أنواعاً للأجناس التى تقسمها ، ولا تحمل هى ولا أجناسها على الأنواع على طريق التواطؤ . والسبب في ذلك أنها ما دامت تقال على حدتها فليس يعلم بعدُ لأى جنس هى . فهذا ما يلزم متى وضعنا أن أفضل الأشياء ذوات المادة إنما وجوده مع المادة . وخلق أن يكون الأجود أن يقال : إن الفصل ليس بمركب ، لكنه صورة تعتبر مادة فاعلة واحداً من الأشياء التى تحت الجنس . وذلك أن الجنس

(١) س : نوع . (٢) س : أنواع .

طبيعة [١١٨ ب] ما عامية لأنواع موجودة في أشياء أكثر من واحد ، مخالفة بعضها بعضاً في الصورة . فأما الفصول < فإنها تقال ^(١) > على الأشياء التي بها يخالف بعضها بعضاً ، لأن الأنواع التي تحت جنس واحد ليس تختلف في المادة الموضوعية < لها ^(٢) > إن كانت أنواعاً ذوات مادة ، كما أنها لا تختلف في الجنس العام ؛ لكنها تختلف في الصورة التي في < الأشخاص ^(٣) > . وهذا هو المعنى الذي يقال إن الفصل يفعله حتى يكون وجوده تحت الجنس ؛ وهو ما به يكون وجوده . وذلك أن على هذا المعنى يدل القول الذي وصف به ، وهو أنه : المحمول على أكثر من واحد مختلفين في النوع بمعنى أى شيء هو . وذلك أن الفصل الذي في الجوهر إنما يدل على كيفية جوهرية . فإن كان ما يجري هذا الجرى من الفصول خلوياً من مادة فتى كان الجنس دالاً على طبيعة ما مركبة من مادة وصورة منزلة الحى ، فليس فصل هذا الجنس نوعاً له ، لأن أنواع الجنس ذى المادة توجد مع مادة ، فلا يحمل الجنس عليه على طريق التواطؤ . فإن الفصل يدل على نوع من الأنواع التي تحت الجنس إذا استعملت مع المادة التي تستفيدها ، فتركيبه مع الجنس . مثال ذلك : الناطق ، فإذا تركب مع الحى دلّ على الناطق ذى المادة ، وذلك أن الحى الذي بهذه الصفة ^(٤) دالٌّ على الجوهر المركب بالطريق الأعم . فإذا أخذ الناطق على هذه الجهة فهي نوع . فما كان من الأجناس يجري هذا الجرى فليس يكون هذا الفصل فيها نوع ذلك الجنس الذي يفصله متى أخذ على حدته خلوياً من الجنس . فأما الأجناس ^(*) التي تدل على طبيعة مركبة من مادة وصورة لكنها أعم وأبسط وليست بعد تدل على أن فيها شيئاً من التركيب لكنها حافظة لطبيعتها — في الأشياء المركبة كانت أوفى غير المركب كالجوهر المطلق ، وما هو غير مركب كإثر الأجناس الأخر غيره — فإن الفصول التي فيها هي الأنواع لا بحالة . وليست بحاجة إلى فصول آخر لتكون بها أنواعاً . وذلك أن الفصل بعينه من قبل هذا قيل إنه لا يحتاج إلى مادة ليكون بها نوعاً لما جرى هذا الجرى . فن الأجناس متى قيل على حدته كان يدل على نوع من الأنواع التي تحت هذا الجنس ، وكان نوعاً له ، لأن أجناس ما حاله

(١) خرم .

(٢) فوقها : الصورة .

(٣) قال أبو بشر : هذا يم أجناس الأعراس والجواهر البيط < > .

هذه الحال من الأنواع ليست مع مادة ، لأن المتصل هو فصل لكم وهو كم ؛ وكذلك المنفصل والفرق البصر هو لون وهو فصل ، وما كان من الأنواع مجرداً من المادة فليس هو شيئاً غير الفصول التي يدل عليها ، ولذلك صارت الأجناس يحمل عليها على طريق التواطؤ . فإذ حال الفصول هذه الحال ، فإن فصول الأجناس الأول تكون أنواع الأجناس المحصورة بها وموضوعة تحتها . ولذا السبب لس الفصول التي تسمى القسمة الأولى أشياء ، ما ، والأنواع أشياء ، أحر غيرها ، لكن النوع فيها هو الفصل ، وما هيّة الفصل تركيبه مع الجنس ، وذلك أن ليس لها حد ، من قبيل أيها لا نصير أنواعاً بفصول ما أخرى غيرها . وذلك أن الحدود إنما هي الأنواع التي لها أجناس وتصير أنواعاً بفصول مقسمة للجنس . فأما الفصول الأول التي هي فصول الأجناس الأول فهي أنواع لا بحالة ، وليس لها الفصول الحديثة للأنواع . وإن تكلف متكلف أن يجعل لها حداً كان هذا حداً . فأما فصول الأجناس العالية المركبة من مادة وصورة كما تكون في الجوهر فليست توضع تحت الجنس الذي قسمته بل كأنواع له . ولذلك يقال إنها ليست لا بحالة تحمل على فصولها الخاصة . فأما الجنس الأعم الذي فوقها فهي مرتبة تحته من قبيل أنه محمول على ماله منها مادة وما ليس له مادة . ولهذا السبب صارت فصول الحي التي ليست حيواناً وهي جوهر ، لأن الجوهر إذ هو جنس للحي يحفظ طبيعته بعينها في الأشياء المركبة ويحفظها مع ذلك أيضاً في كل واحد من الشئين اللذين منهما وجود المركب ، وهي الصورة والمادة ، والجوهر الذي ليس بجسم والجوهر الجسماني . وذلك أن القول بأن الفصول الجوهرية < ية > ليست جواهر لأنها ليست قابلة للتضادات — قول من لم يفهم ، لأن الأشخاص التي في الجوهر هي القابلة للتضادات لا الأجناس ولا الأنواع ولا الفصول ، ولأن هذه كلها عامية . والشك أيضاً في أن الفصل إن كان له حد كان [له] كل حد مأخوذاً من جنس وفصل ، صار الفصل [١١١٩] < من فصل و جنس > ^(١) فصل حد . ويجرى الأمر في ذلك إلى ما لا نهاية له . وليس ممن يسلك على مذهب المنطق ، < فإنه ^(٢) > ليس كل تحديد حاله على هذا الحال ، لأن لك أن تقول في الجنس أيضاً هذا بينه . وذلك أنه < إذا كان > للجنس حد ، وكان الحد مأخوذاً من جنس وفصل ، صار للجنس المأخوذ

في حد الجنس المحدود وحد ، وذلك إلى ما لانهاية له . فإن كان ذلك ينتهي عند الجنس ، لأن التحديد إنما هو للجنس الذي له جنس ، وكان القول العام الذي يوصف به الجنس هو هذا المعلوم ، وأن التحديد أيضاً إنما هو الفصل الذي يمكننا أن نجد له فصولا ما محدثة للأبواب . وليس يمكن أن يقال إن الفصول القريبة من الأحناس الأول فصولاً ، لأنه إن تُعدّ منها فصول لم تكن الفصول قريبة ، واحتاجت إلى جنس ما آخر بعدها تكون تلك فصوله الأول القريبة من الجنس الذي تقسمه ، ويجرى ذلك إلى ما لانهاية له . وإن كان بالجملة للفصل فصلٌ ، فليس حد الفصل أصلاً هو المأخوذ من جنس وفصول ، لأن القول الذي هو أن الفصل : هو القول على كثيرين مختلفين موصوفين بأى شيء — هو ليس بحد ، لأنه ليس يوجد مأخوذاً من جنس وفصول . وأيضاً فإن الفصل اسم مشترك يقال على معاني مختلفة كمثل الجنس أيضاً . ولذلك صار معناها^(١) وحالها هذه الحالة . وذلك أن بعض الصفات قد تقال على أسماء كثيرة ، لأن الصفة أيضاً التي تلائم < و > يُظنّ بها أنها حد الجنس قد < تكون^(٢) > لأعلى الأجناس وأقدمها ، لأن كل واحد من تلك الأجناس يحمل على كثيرين مختلفين بالنوع موصوفين^(٣) بما هو ، وليس هذا الوصف بأن فصلاً ما يوصف به ، لأن هذا إنما هو للجنس المطلق لا للجنس جنس ؛ وأيضاً فإن الجنس إنما وصف على أن طبائع موجودة وعرض لها أن تكون أيضاً أجناساً . وكذلك الأمر في وصف^(٤) الفصل ، وذلك أن القول الموصوف به ليس هو لفصل فصلٍ من الفصول المشار إليها التي منها : ما هو في الجوهر ومنها ما هو في شيء آخر غيره ، ومنها أول ، ومنها ثان^(٥) — لكنه لها من حيث اتفق لها أن تكون فصولاً .

تمت مقالة الإسكندر الأفروديسي في «الفصول» ،
ترجمة أبي عثمان الدمشقي ، في سلك ربيع الأول من
سنة سبع وخمسين وخمسة مائة هجرية . والحمد لله رب
العالمين وصلواته على سيدنا نبيه محمد

وآله أجمعين

(٣) ص : موصوفون .

(٢) ص : قد أعلا

(٥) ص : ثاني .

(١) فوقها : صفتها .

(٤) ص : وصفه .

في تحليل الشكل الثاني والثالث الى الأول

قال : قد أنيت بقاية ما أمكنني من الاختصار ، في < سحابة ^(١) > يوم واحد وأنا في علة صعبة ، ما حضرني الشك فيه من كتاب مقيسوس العجيب الذي التمس فيه أن < يثبت ^(١) > أن القياسات الحلية التي في الشكل الثاني والشكل الثالث كاملة بذاتها لا تحتاج إلى برهان ولا إلى أن < تحلل ^(١) > إلى الشكل الأول . ودفعته إليك لتحكم فيه ونظرت إن كان فيه شيء من القول يصلح لك أيها الكريم ، لأنك ^(٢) المستحق لأمثال هذا البر . ولم أفضل ذلك لأنني أرى أنني أخكم من هذا الرجل ، بل أرى أن الأشياء التي يراها القدماء ويمتقدونها أصح وأقوى من كل استخراج مُحدث . ولذلك رأيت أنه ينبغي ألا تكون مناقضتي لمقيسوس بأكثر من نصرى لأرسطو .

فنحن مثبتون أولاً أن الشكلين الثاني والثالث من الأول ، بأن نأخذ مبدأ واحداً لاشك فيه ، وهو أن كل واحدة من المقدمتين اللتين في الشكل الأول إذا انعكست على نفسها أحدثت كل واحد من الشكلين الباقيين . فالمقدمة الأولى منهما إذا عكست أحدثت الشكل الثاني ، والثانية إذا عكست أحدثت الشكل الثالث . فإن كنا ممن ندفع انعكاسات المقدمات كما فعل أوبوليدس ومينلاوس ، التزمنا ألا نقبل أن يكون الشكلان الأخيران ^(٣) من الشكل الأول . فإن كنا مع ما لا يدفعها ، نصحبها تصحيحاً كافياً ، فيجب ضرورة أن يسلم اشتقاقها من الشكل الأول . فإنه لا ينبغي لنا أن نظن أن القول بأن الأمر فيهما متساوٍ ^(٤) حق . وذلك أنه قد يمكن أيضاً أن يحدث الشكل الأول عن الثاني والثالث بانعكاس ، لأن هذا أمر ضروري لمكان طبيعة الانعكاس إن كانت ترجع بالتكافؤ على نفسها وتمتعف بكليتها . إلا أنه ، وإن كان تحليل الشكلين قد يحدث من الأول ، وتحليل الأول من الاثنين ، فقد

(٢) م : لسان .

(١) خرم .

(٤) م . متساوى .

(٣) م : الشكلين الأخيرين .

ينبغي أن نجعل الشكل الأول سبباً ومولداً للَّذِينَ يَتَلَوْنَهُ ، ولا نجعل ذينك سببين له .
 أما أولاً فلأن الأهم مولد للناقص ، ليس الناقصُ للتام . والأمر في أن الشكل الأول أتمها
 وأكملها قد بينته هو أيضاً بياناً كافياً . وأيضاً فإن الشكل الأول أول بالطبع ، لأن وضع
 الأوسط إنما هو في هذا الشكل فقط بالطبع ، إذ هو على الاستقصاء متوسط بين الطرفين
 يحوى الأصغر منهما ويحويه الأكبر . فأما في الشكلين الآخرين فإن الحد الأوسط ليس
 بأوسط على الحقيقة ، لكنه أولى بأن يكون يشبه الطرف : إذ هو إما محمول ، وإما موضوع
 فقط . وكما أن الفاتر متوسط بين الحار والبارد والأدكن فيما بين الأبيض والأسود بمنزلة
 خلط الطرفين وتركيبهما — كذلك الحد الذي يُحْمَلُ أو يوضع متوسطاً^(١) فيما بين الموضوع
 والمحمول . فأما المحمول فقط فليس بمتوسط للموضوع ، ولا الموضوع متوسطاً^(٢) للمحمول .
 والمتوسط في الشكلين الآخرين إنما يعرض له أحدُهُ هذين فقط . وفي الشكل الأول قد
 يعرضان جميعاً . فالحد المتوسط في هذا الشكل ليس إنما هو بالاسم فقط متوسط ، بل بالمعنى
 أيضاً . فأما في تلك فبالاسم فقط ، ولذلك يقول أرسطوطاليس : إن هذا الحد في الشكل
 الأول متوسط في الوضع أيضاً . وتبين من أمره أنه لا يُسَمَّى أن هذا الحد في الشكل الثاني
 متوسط عند قوله بوضع المتوسط خارجاً عن الطرفين أولاً في الوضع . ونقول أيضاً في الحد
 المتوسط الذي في الشكل الثالث بوضع المتوسط خارجاً عن الطرفين آخراً في الوضع ، وذلك
 أن الخارج عن الطرفين والأول والآخر ليس هي من طبيعة المتوسط ، لأن المتوسط هو الذي
 يكون أبداً فيما بين الطرفين وداخلهما . فالشيء الذي نريده بالاجتماع منه هو لنا ومن غيرنا ،
 لأن وضع المتوسط في هذين الشكلين على أبسط مما هو عليه في الشكل الأول . ليس بدليل
 على أنه أولى بأن يكون فيها منه متوسطاً في الشكل الأول ، بل إنما هو دليل على أنه ليس
 بمتوسط حقيق أن الأمر فيه بالضد كما قلت ، إذ كان الأوسط ليس هو أولى بأن يكون
 متوسطاً ، لكن المشارك للطرفين كليهما كالحال في المذافات والألوان والجمال والتبجح والشذب
 واللين وأشياء أخر كثيرة . وبالجملة ، فإن هذا الوضع من وضع المتوسط ليس بمتوسط^(٣) بذاته ،
 ولا يوجب ضرورة اتصال الطرفين أو انفصالهما . وإلا ، فلم لا ينتج إلا في تلك الازدواجات

(١) م : متوسط .

(٢) فوقها : مجتمع .

قطع التي يتبها فيها أن يرتقى إلى الشكل الأول إما بانعكاس أو باستنتاج الخلف ؟ وذلك أنه قد كان ينبغي لو كان له شيء ضروري من ذاته أن يكون ينتج الأزواج الأخر . والآن ، فليس ينتج شيئاً في الأزواج الذي فيه يمكن خاصة بالحد المتوسط أنه ينتج شيئاً ، لأنه لا يمكن أن يرتقى إلى الشكل الأول بالانعكاس كالحال في القياس الذي من موجبتين كلتيني في الشكل الثاني . على أنه لو كان الحد المتوسط متوسطاً ، لما كان ينبغي أن يحدث قياساً ضرورياً في شيء من الأزواج مثل القياس الذي هو أبين . < و > القياسات في الشكلين كليهما غير متساوية ، بل هي في الشكل الثاني أقل وفي الثالث أكثر ، ليس هو من سبب من الأسباب إلا من أن هذا المقدار من قياسات الشكل الثاني وهذا المقدار من قياسات الشكل الثالث يمكن أن يرتقى إلى الشكل الأول وما < ...^(١) > [١٢٠] إلى أن نلقى لأنفسنا عملاً ، وهو يسلم تسليماً واضحاً في الأشياء التي بين بها أنها من الصواب أن يظن بالشكل الأول أنه إنما نظن به هذا الظن لأنه أليق بالطبع . وأيضاً إن كانت الثلاثة الأشكال إنما يقال إنها بالطبع < وإن^(٢) > الطبيعة أحدثتها وليست من حيلتنا واختيارنا ، فذلك كذب ، لأن الثلاثة الأشكال إنما هي فعل من أفعال < العقل^(٣) > واستخراج من استخراجات أفكارنا ، على أن نقيين من أسرها إذا قال إن الثلاثة الأشكال بالطبع أنه لا يسلم أن شيئاً مما هو بالطبع يوجد باطلاً^(٤) ، وذلك أن هذا الرأي في الأشياء التي تقال على هذه الجهة بالطبع ، رأى قد أجمع عليه القدماء . فإن كان إنما يقال إنها بالطبع على أنها مما يجري عندنا مجرى الطبع وبحسب حاجتنا إليها بمنزلة الأغذية والأشربة التي هي مستخرجة بالصناعة ، ويقال إنها بالطبع لأنها تجري عندنا مجرى الطبع لحاجتنا إليها — فينبغي أن نبحث عن هذه الثلاثة الأشكال أيها ينبغي بما يحتاج إليه : الأول ، أو الاثنان الباقيان ؟ وقد يقول هو أيضاً إن الأول ينبغي بذلك إذ كان كافياً في البرهان ونتيج جميع النتائج . وأيضاً فن شأن < الإيجاب > أن يتقدم السلب بالطبع ، والأمر الكلي للأمر الجزئي . والشكل الأول للسبب الأول يتقدم الثاني ، وبالسبب الثاني يتقدم الثالث . فليكتف^(٥) بما ذكرناه من هذه الأشياء في أن الشكل الأول بالطبع .

(١) خرم . (٢) فوقها : عبثاً . (٣) س : فليكني .

ولست أظن أنى احتاج إلى حجة في أن الأول—وإن كان بعضها ينحل إلى بعض—
 مولد للآخرين بالطبع ، وليس هما مولدين له . وذلك أنه قد يوجد لزوم الوجود لأشياء كثيرة
 منعكسا ، وسبب أحد الشئيين موجود عن الآخر ، وهذا أحد ضروب التقدم بالطبع إن نحن
 ذكرنا ضروب التقدم بالطبع التي عدت في كتاب "المقولات" . فإنه متى طالب مطالب بالعلة
 التي لها صارت مقدمة الضروب المنتجة من الشكل الثانى العظمى أبداً كلية ، ومقدمة الشكل
 الثالث الصغرى أبداً موجبة ، لم يسهل عليه أن يجد لذلك سبباً إلا كونهما من الشكل الأول .
 فإن المقدمة الكبرى العظمى في الشكل الأول متى انكست أحدثت الشكل الثانى ، والمقدمة
 الصغرى متى انكست أحدثت الشكل الثالث ؛ وذلك لأنه يعرض في الشكل الأول إذا كان
 الضرب من ضروبه منتجاً أن تكون المقدمة العظمى أبداً كلية ، والصغرى أبداً موجبة ،
 وجميع ما يستخرج منه في كل واحدة من المقدمتين يحفظ خواصه . والأمر في أن ليس
 الشكل الأول والشكلان الباقيان بالطبع على مثال واحد ، وفي أن الاثنين عن الأول —
 تبين من هذه الجهة . غير أن الشكلين — أعنى الثانى والثالث — ليسا لهذه العلة غير نافعين
 من جميع الجهات ، ولاهما من الفضل^(١) أصلاً ، بل لهما منفعة ما تخصهما سببها فيما بعد إذا
 ما علمنا أنها صحیحان لجهة أخرى غير استنادهما^(٢) إلى الشكل الأول . وقد يلزمنا حينئذ
 أن نطلب السبب الذى له احتاج إليهما أرسطوطاليس ، وهما مقصران عن إكمال
 فعل البرهان .

والآن ، فبيِّن أن انكسار المقدمات إذا سلم لزم على حال أن يكون الشكلان الثانى
 والثالث عن الشكل الأول بالطبع ، وإن كان قد يمكن فى الثلاثة أن ينحل بعضها إلى
 بعض . ولننظر فيما يسأل عنه مقسماً ، ونقول : هل ما يكون من الشكل الأول فى إحداث
 البرهان مساوياً وواحداً بينه لما يكون من الشكلين الحادئين عن انكسار مقدماته ، أم
 أكثر ، أم أقل ؟ فإننا نجد ذلك واحداً بينه من غير أن يكون اشتقاقها منه باطلاً^(٣) .
 وذلك أنه إما كان يكون باطلاً لو لم تكن منها منفعة أصلاً . وإن كان ما يكون من
 الأول وما يكون من الشكلين الآخرين واحداً بينه فليس ذلك باطلاً ، لكن فى هذا الموضع

(١) الفضل : انفضول ، الرائد . (٢) من : أن ما بها . (٣) فوقها : عبثاً .

تبيين فنون الصناعة وسهولة مأخذ الاستخراج، وذلك أنه تبين لنا في موضع أن قصد قصد المنفعة في عدة طرق ومن عدة أسباب . فإن الطبيعة لم تجعل إحدى العينين عبثاً إذ كانت الأخرى قد تفي بما يحتاج إليه من البصر وحدها ، ولا الصيادون أيضاً يعشون إذ يُصَقَّفون شياً كافي ناحية ويظنون الكلاب في أخرى وينصبون الفخاخ ، وإن كانوا إنما يستفيدون في هذه الأشياء كلها فضلاً واحداً : وهو صيد ما يظهر لهم من الوحش ؛ لكن متى سلم سائل لم لا تستعدون بالشباك وحدها فتكتفون بها — قالوا : إن الصيد يسهل بكثرة الآلات . فإن هذا هكذا .

فليس ينبغي لنا نحن أن نمتعض من أن تكون لنا طرق كثيرة يستخرج بها الحق . وإلا ، فلم لا يُقتصر في كل واحد من الآراء على قياس واحد كالرأى في بقاء النفس؟! وذلك أنه إن كان القياس الذي في < (١) > قد تبين كافياً ، والقياس الذي سئل عنه في «السياسة» عبثاً (٢) لأنه ليس أحدهما من الأفاويل الواقعة في الفن والآخر من الأفاويل العملية — لكن كليهما قد يريان من الأشياء اللازمة بذاتها على مثال واحد ، إلا أن أحدهما على حال يرتقى إلى الشكل الأول ، والآخر إلى الثاني . ولا أقدر أيضاً أن أعلم لم ينفكان من الاحتياج إليهما ، < و > متى لم يكونا محتاجين إلى الشكل الأول كإبذاتهما بمنزلة الأصول [١٣٠ ب]. ولو كان هذا هكذا ، لما أمكن أن تكون الأشياء التي يمكن فيها أن تنتج بالشكل الثاني تنتج في الشكل الأول . وذلك أن الأمر على ما قلت أولاً أنه ليس يمكن بجهة من الجهات أن نبين أن الشكل الثاني والثالث غير مشاركين الأول إن سلم (٣) انعكاس القدمات . فأما متى سلناه فليس يمكننا أن نموقهما منه أو نبين أنهما غير مخالطين له . وإن لم يمكننا أن نستخرج جميع ما في الشكل الثاني والثالث بانعكاس ، فليس ذلك بمعجب . وذلك أنا لانحن نقول ، ولا الإسكندر ، أن كل واحد من القياسات التي في الشكل الأول مولد لكل واحد من القياسات التي في الشكل الثاني والثالث . لكننا نقول إن الشكل < الأول > مولد للشكلين ؛ لأن أرسطوطاليس لم يقل في موضع من المواضع البتة إن الشكلين يتولدان من

(١) ينقص شيء مثل : النفس أو المنطق أو الطبيعيات أو العلبيات الخ.

(٢) س : عبث . وفوقها : باطل (٣) س : سعل .

الشكل الأول ، لكنه يتسما كما هو بَيَّن من قوله هذا : « ومن البين أن جميع القياسات التي ليست بتامها ، تم وتكمل بالشكل الأول » ، وما يتلو ذلك من كلامه .

فذلك ينبغي لنا عند هذا خاصة أن تناقض الذين يلتسسون فسخ شيء مما قاله أرسطوطاليس ، أعنى عند قولهم إن الشكل الأول يتم الشكلين الباقيين ، ولا يرتقيان إليه إلا ببيان الجلمة ، وإما بالخلف . لأن القول بأن الشكلين يتولدان من الشكل الأول ليس من قول أرسطوطاليس ولا ثاوفرسطس ولا أوديمس ، لكنه قول الحدث من المشائين ، وهو أصدق ما قيل . إلا أنه إنما قيل في الأشكال أنفسها لا في ضروبها^(١) الجزئية ، لأن التولد^(٢) من الشكل غير تمام القياس من القياس . وذلك أن الشكل ، إنما هو اشتراك بصفة ما في اثنين مقدمتين . < > انتقاله من الشكل الأول إلى كل واحد من الشكلين الباقيين بالانعكاس بَيَّن واضح ، وذلك أن تغير الكم في بعض الأشياء لا يمنع من أن يتكون الشكل عن الشكل لأن كل واحد من الأشكال ليس إنما يقوِّمه الكم ، لكن الذي يقومه اشتراك الحد الأوسط إذا كان مختلفاً ، وكذلك المقدمات كانت من التي بالاسم أو من البرهانية . فإنه ليس مانع من ترتب في الأشكال المختلفة على حسب وضع الحد الأدنى . وقد يُكمل القياس الواضح للقياس الذي هو دونه في الإيضاح .

فهذا هو الذي ينبغي أن نبين ، وهو : أن ليس الضروب التي في الشكلين الآخرين أيين وأوضح من الضروب التي في الشكل الأول . فإن بهذه الجهة فقط يتبها للإنسان أن يرتب ما قاله القدماء . فإن لم يتبها له هذا فيرى طريقاً آخر يبرهن به أن الشكلين الآخرين صادقان من غير أن يستعين بالأول في حال من الأحوال ، وإنما أقول : في حال من الأحوال ، لأن الطرق التي يلتس استخراجها من أراد ذلك لا يكون ضرورة من جهة من الجهات إلا من الشكل الأول ، وذلك أن قوماً من قدماء المشائين اعتقدوا هذا الرأي ؛ وموسوس^(٣) أيضاً في المقالة الثانية في البرهان التمس أن يصحح هذا بأقويل كثيرة . وذلك الموضع الذي خرج منه هو قوله أنه يلزم متى كان بعض الازدواجات لا تستخرج بالانعكاس

(١) ص : صرفها . (٢) ص : تولد . (٣) لم نهتد بعد إلى أصل هذا الاسم .

ألا يكون يكمل بالشكل الأول ويرتقى إلى الازدواج^(١)، لأن أرسطوطاليس تَوَقَّى سائر الضروب كلها التي في الشكلين الآخرين والضررين اللذين ينتجان نتائج جزئية في الشكل الأول إلى الضررين الكلّيين اللذين في الشكل الأول. وليس يقول بوجه من الوجوه إن الضروب التي تكون بالانعكاس تتولد عن الضروب الكلية، ولكن ينبغي أن نجعل السبب في أن الضرب الأول من الشكل الثالث ليس يستخرج من الضرب الأول من الشكل الأول بالانعكاس هو أن المقدمة الكلية الموجبة إذا انعكست انتقلت إلى الجزئية، والسبب في تكمله الضرب الثالث من الشكل الأول. وذلك أنه منه يصح ويثبت، وإن لم يكن يستحق^(٢) منه. وفي هذا كان ينبغي أن نقاوم رأى^(٣) أرسطو المناقض له.

وكذلك الحال أيضاً في القياسات التي تكمل بالخلف، فإنه يقول إنها تم وتكمل بالشكل الأول. فأما تولدها منه، فلعله لا يلمه، فليكن^(٤) بما قلناه في أن تولد الشكلين الثاني والثالث < هو > من الشكل الأول، وأنه لاضير وإن كانت قد توجد ضروب لايتبأ فيها أن تستحق^(٥) من الشكل الأول بانعكاس. فأما ما قاله في ترتيب الأشكال فنحن حامدون له جداً — إذ كان قد فحص عنه بعناية — وباحثون عن الطريق نفسه الذي يرى أنه أجود من الطريق الذي امتحنه القدماء بعد أن تقدم البحث عن أشياء يسيرة مما استعملها في هذا الطريق. أما أولاً: فلم أطرح استتمام الشكلين بالأول، وأذعن بالانعكاس؛ وذلك أنا ليس نحتاج إليها في شيء من الأشياء إلا لمكان تحليل الأشكال التي متى أطرحه أحد صار استعماله للانعكاسات باطلاً. وإلا فليبرني أحد منها منفعة أخرى حتى أكون موقراً بأنى أهدي. فالذي كان يجب إذا ضد هذا [و] هو أن يطرح الانعكاسات ويحتال للشكلين بشيء آخر يقرنها بها، وبعد ذلك فكيف وضع أن معنى المقدمات السوالب المنعكسة شيء واحد، ورأى أن الضرب الثاني من الشكل الأول والضرب الأول من الشكل الثاني مختلفان؛ وذلك أنه إن كانت المقدمة واحدة وإن تغير الحدان، فإن الازدواج واحد. ويقال إنه في الشكلين بل الشكل أيضاً واحد في المقدمتين. فيلزم من ذلك أحد أمرين: إما أن يكون الضرب

(١) في الهامش: نسخة: ازدواجاه. (٢) فوقها: يستخرج.

(٣) م: أن (٤) م: فليكن. (٥) فوقها: تستخرج.

الأول من الشكل الثاني فصلا لا يحتاج إليه ، أو الضرب الثاني من الشكل الأول ؛ وإما أن يعطينا فصلا لا يحتاج إليه ، أو الضرب الثاني من الشكل الأول ؛ وإما أن يعطينا فصلا ما بين المعينين . وبالجملة ، إن كانت المقدمة سالبة واحدة فتى انعكست فتنتجتها واحدة سالبة . وإن انعكست ، فإذا إذن تخالف الضرب الثاني الشكل الأول للقياسين اللذين في الشكل الثاني إن كانت نتيجتهما واحدة بعينها ، أعنى الذى ينتج المعنى المقصود إليه من أول وهلة ، والذى ينتجه بعكس النتيجة ؟! فإن هذا الضرب أيضاً قد ينتج لمكان هذا الأصل . وإلا المعنى المقصود له . وأنا أحسب أن بوسوس فى تعريفه^(١) هذا المعنى زعم أن الضروب التى لا تحتاج إلى برهان فى الشكل الثاني ثلاثة ، لا أربعة . وليس بى حاجة إلى أن أقول إن الذى يقبل هذا الأصل قد تجيب إلى ما يريد أكثر من الذى يرقى ضد الشكل الثاني الكليين إلى الشكل الأول بالانعكاس ، لأنه ليس يرقيهما إليه عند ذلك ، بل يحاهما منه بلا وسيط . فكيف لا يكثر تسلق المغالطين علينا متى كان شىء يوجد جزء الشىء وهو غير موجود له ! وذلك أن الإنسان قد يوجد له اللون ، وليس هو جزء اللون ولا شيئاً من اللون . فلذلك لا ينبغي أن نجعل تصديقنا للشكل الأول من هذا الطريق ، بل نرى أن الشىء هو شئ من ذاته من الطرق التى استعملها القدماء . والأخلق بنا أن نترك هذه الأشياء ونبحث عن هذا الطريق : هل فيه قوة يوثق باستعمالها أكثر من التحليل بالانعكاس ؟ فإن هذا يقول : إذا كان الحد الأوسط موجوداً لكل أحد الحدين غير موجود شىء من الآخر ، فإنه إن كان الحد الواحد كله موضوعاً تحته وكان مابيناً للآخر كله ، فقد تفرق منهما غاية التفرقة بسبب وضعه مع كل واحد منهما . لأن الشىء الفارق بكلية هو مفارق بجميع أجزائه . وإنما هذا القول منه خداع يظن أنه استدع به شيئاً . فتأمل ، فإنك تمدد يلم بالانعكاس ، وإن كان لذلك كارهاً .

فلنتصفح الضرب الأول من ضروب الشكل الثاني الذى مقدمته العظمى سالبة كلية

(١) م : أوبه — ولا معنى لها إلا إذا كانت متصلة اسم التسم السابق عليها مباشرة وم

والصغرى موجبة كلية مثل قولنا^(١) آ < لا توجد لشيء من ب > وب هي لجميع ب ،
 ونبحث عن النتيجة : أى نتيجة هي : مثل أن آ وأجزاء آ لا توجد لشيء من ب . ولكن
 هذا شيء قد وضع في المقدمات ، لكن من البين أن النتيجة هي أن ب لا توجد لشيء
 من ب . فلن ينفعنا إذاً شيئاً قوله إن آ مابينة لب وجميع أجزائها ، إن لم يسلم لنا انعكاس ذلك
 وهو أن ب على ذلك المثال تكون مابينة مفارقة ل آ . وذلك أن على هذه الجهة تباين
 ب ل ب التي هي جزء ل آ . وإلا فإذا ؟ فإن ناقضنا مناقض في انعكاس السالبة الكلية
 كما يفعل قوم ، فتى يسلم لنا أن آ إن لم توجد لشيء من ب وجدت لكل ب وب ليس
 يوجد لشيء من ب ؟ مثال ذلك : إن الجوهر إن كان لا يوجد لشيء من العرض وقد يوجد
 لكل إنسان ، فليس يوجد العرض لأحد من الناس ؛ أو إن كان الحى لا يوجد لشيء من
 النمو ، وقد يوجد لكل ، < الناس > ، فليس يوجد النمو لأحد من الناس . وقد يمكنه في هذا
 أيضاً أن يقول : إن الحى إذ هو مابين للنمو فهو مابين لجميع أجزائه ؛ ولكن ألا ترى أنك إذا
 إذا قلت هذا لم تتنع أحداً أن النمو لا يوجد لأحد من الناس . فليت شمري ما السبب
 فى ألا يجمع من هذه نتيجة ما ؟ أعلم أنهم يقولون إن السبب فى ذلك [الا] أن السالبة^(٢)
 الكلية لا تنعكس ، وذلك أن الحى لا يوجد لشيء من النمو ، والنمو قد يوجد لإنسان
 من طريق أنه متى لم يوجد النمو لشيء من الحى لم يوجد لإنسان . أفلا ترى أن النتيجة
 إنما حصلت لهذا الشكل من الانعكاس ؟ فينبغى لمن قبل الشكل الثانى أن يجهد نفسه
 فى أمر الانعكاس . وقد فعل هو ذلك على الكفاية . ولنا نحن فى ذلك أيضاً قول خاص .
 وليس ينبغى أن نتوهم أن النتيجة سبباً آخر غير هذا ، ولكن إن كان الانعكاس هو سبب
 النتيجة فمن البين أن تصحيحه إنما هو من الشكل الأول ، لأن الانعكاس ليس هو
 شيئاً خلاف حمل أحد الطرفين على الأوسط ، وهذا إنما هو بالصحة من ذلك الشكل ،
 وهذا بعينه يبنى أن تقوله فى الضرب الثالث ، وذلك أن فيه أيضاً متى كانت آ لا توجد
 لشيء من ب وكانت توجد لبعض ب — فليس إنما يريد أن تكون ب لا توجد لبعض

(١) النس مضطرب وأصل القياس : لا آ هي ب ، كل ب هي ب : لا ب هي ب . وفى الأصل

آ ولا شيء ب وجميع ب .

(٢) ص : السالبة .

بَ ، لكن أن تكون بَ لا توجد لبعض َ ، لأن هذا هو الطرف الأعظم ، فهو الذي ينبغي لنا أن نسلبه . فلنا نكتفى إذاً بأن نقول : إن جزءاً ما من َ محصور في آ ، وإن آ بكليتها مباينة لبَ . فما كان فيها جزءاً لَ فهو مباين لبَ . وذلك أن هذا ليس بكافي فيما نريده . لكنه ينبغي أولاً أن نبين أنه كما أن آ قد باينت بَ ، وكذلك جميع بَ قد باينت آ — وذلك أن على هذه ^(١) الجهة لا محالة كل ما كان في آ من َ فإنه مباين لبَ — فيكون قد احتجنا — من الرأس في البيان على أن بَ غير موجود لشيء من آ — إلى الانعكاس . وقد نكون أيضاً قد رجعنا إلى الشكل الأول ، فإن لم يستعمل الانعكاس عورضاً في هذا الضرب من القياس أيضاً بتلك المقالات بينها . وذلك أنهم يقولون إن الحى لا يوجد لشيء من النمو ، وقد يوجد لبعض المتنفس ، فالنمو يوجد لبعض المتنفس ، ولكن الضرب الأول والثالث لا يدخلان في هذا الطريق . وأما الثاني والرابع فلعلها يدخلان . مثال ذلك قولنا متى كانت آ موجودة لكل بَ [١٢١ ب] وغير موجودة لشيء من َ أو غير موجودة لكل َ ، فإنا نحتاج عند ذلك أن نقول إن البابين لشيء بكليته قد باينه بجميع أجزائه . ولكن هذا ، وإن كان حقاً ، إلا أنه قد يجب على من التمس أن يبين بطريق أفضل من طريق أرسطوطاليس أن يرى أن طريقه أعم من طريق أرسطوطاليس ، وأنه يلزم الضروب كلها . وكيف يصحح هذا الطريق الذي قد يضاف عن تصحيح الضروب القياسية وهو تدمر من الانعكاس أن الضرب الرابع يقوى ! على أن أرسطو ، وإن لم يكن يتبأ له أن يحل الضرب الرابع إلى الشكل الأول ، إلا أنه بالجملة يثبتته بالشكل الأول . وذلك أن السياقة إلى المحال إنما تكون بهذا الشكل . فأما هذا فليس يمكنه كيفاً دار في نصف الضروب أن تنتهي إلى هذه ^(٢) الضروب دون أن تستعمل الشكل الأول . وينبغي أن نضع تحليل الضرب الرابع بالصِّرف إلى المحال وتحليله بهذا القول الحاضر . فالتحليل بالصِّرف إلى المحال الذي استعمله أرسطوطاليس هذا هو إن كانت آ موجودة لجميع بَ وليس لكل َ وبَ ليس لكل َ ، فإن لم يكن هذا هكذا فبَ لكل َ ، ولكن آ لكل بَ ، وآ إذاً موجودة لكل َ ؛ وقد كنا وضعنا أن ليس هي كلها .

(١) س : هنا . (٢) س : هنا .

أما أنا فقلت أعرف ضرورة أخرى أشد لزوماً من هذه . فأما التحليل للستخرج الآن فتأمله يقول : فليكن الحد الأوسط أيضاً موجوداً لجميع الأعظم وغير موجود لبعض \bar{c} ؛ فيحسب مبيئته لشيء من الأشياء ببيئته جزؤه . وأنا أقول : أما أولاً فإن هذا أمر غير بين ولا معروف من ذاته ، لأنه قد يظن به ضده . إذ كان ليس مبيئته الجزء لشيء من الأشياء بحسب مبيئته الكل له ، كما أنه ليس اتصال الجزء بشيء^(١) من الأشياء بحسب اتصال الكل به ، لأنه ليس يمنع مانع أن يكون الكل يتصل بشيء من الأشياء بجزء من أجزائه ، والإنسان يتصل بالضحك بكليته . فكذلك ليس يفارق الحى الأبيض بحسب مفارقة الغراب ، لكن الحى يفارقه بجزءه ويشاركه بآخر ؛ والغراب يفارقه من كل جهة . فليس هو إذاً أكثر بياناً ولا أسهل مأخذاً من البرهان بالخلف متى قيل مطلقاً على هذه الجهة . وبعد ذلك فليبين أنه قد قيل قولاً صواباً . فما السبب الذى له يجب أن يؤثر على البرهان بالخلف ؟ لا أدري أنه لا يوجد برهان يضطر إلى قبوله أكثر من البرهان الذى يسوق إلى الناقض . فهذا ما كان ينبغى أن نقوله فى الضروب التى فى الشكل الثانى .

ونحن قائلون فى الضروب التى فى الشكل الثالث فيما بعد . يقول هذا الرجل إن الحد الأعظم موجود لكل الأوسط ، و \bar{c} موجودة لكل الأوسط ، بأن تحصل للأوسط جزءاً لكل واحد من الطرفين وشيئاً من كل واحد منهما ، فيكون الأعظم — إذ هو موجود للأوسط^(٢) — موجوداً لـ \bar{c} ، على أنه جزء منه و شيء منه . فإن كان وجود الأول لجميع الأوسط ووجود البعض \bar{c} وجوداً ، فليس هذا قياساً فضلاً عن غيره ، لأنه لم يحدث بين الأشياء للموضوعة فيه شيء غيرها . وإذا لم يكن واحداً فلنبحث عن السبب الذى له يوجد الحد الأعظم لجميع الأوسط ولا يوجد لجميع \bar{c} . فإنك لا تجد لذلك سبباً آخر . غير أن الحد الأول لا ينعكس على \bar{c} كلياً كما يوجد الحد الأعظم لكل \bar{c} فى الأشياء التى تتمكس . ولكنه ينبغى لنا أن نعم من هذا الموضع خاصة أنه إنما حدث فى هذه المقدمة شيء غريب كأنه خارج عن الحدود للموضوعة فيها من قبل انكسار الموجبة الكلية ، إذ لم يتبهاً فيه أن يبقى كلياً ، بل انتقل فصار جزئياً . وذلك أن المقدمتين ليس فيهما جزئية أصلاً ، والنقيجة جزئية . وكذلك الأمر فى الضرب الثانى

(٢) م : الأوسط .

(١) م : شيء .

من ضروب الشكل الثالث ، وهذا غير ممكن ألبتة في شكل آخر غيره ، أعني أن تكون المقدمتان كليتين ولا تكون النتيجة كلية . فإن الشكل الثاني إذا كان الاقتران المنتج فيه مقدمتين كليتين ، كانت النتيجة لا محالة كلية . والسبب في ذلك أن السالبة الكلية التي تنعكس كلية هي التي تنعكس فيه ، ولذلك تكون النتيجة كلية . فأما في هذا الشكل فإن المقدمات التي تنعكس إنما هي الموجبات التي إنما تنعكس جزئيات ؛ وليس بعجب أن تنتج عن مقدمتين كليتين نتيجة جزئية على هذه الجهة ، وذلك أنهما لا يلبثان كلتاهما كليتين إذا انتقلا إلى صورة القياس . فمن الاضطرار أن تكون النتيجة جزئية متى كانت إحدى المقدمتين جزئية ، وإلا فلو كان في تأليف الحدين مع الحد الأوسط هذا التأليف ضرورة ما ، لما كانت النتيجة تكون جزئية والمقدمتان كليتان . على أنهما في هذا الموضع ليستا كليتين على الحقيقة ، بل إنما هما كذلك في الظن . وعلى هذا الجري يجري القول فيما يتلو هذا الضرب من الضروب . فإن مِلاك أمرها إنما هو من الانكاس أو بالصرف إلى الامتناع : وعلى < كل > حال < ف > إن ملنا إلى هذا الطريق ميلا كبيرا وتبين لنا أنه أجود من التحليل فلسنا نبري أرسطوطاليس منه ، إذ [١١٢٢] كان تبين من أمره بالصحة لا بالتوهم أنه أعلم الناس به . وذلك أنه في أكثر الاقترانات بعد أن نُجملها إلى الشكل الأول يقول مصرحا : وقد يمكن أن يجعل البرهان أيضا بالصرف إلى الامتناع والافتراض . لكن الأولى بنا أن نطلب السبب الذي له أثر التحليل عليه . فنقول : أما أولاً ، فلأن التحليل يكون بالأشياء التي هي أبين كالحال في كل علم يقيني ، وبعد ذلك ، ولأن الافتراض والاستقراء إنما هما في الجزئيات ، وهما إلى الحواس أقرب منهما إلى القياس . فيجب أن نبحث : كيف يقال في هذه الأشكال إنها تتحلل وهي ثابتة صحيحة بنفسها ، أو كيف ينبغي أن يسمى هذا الطريق تحليلاً ؟ وذلك أن القياسات المركبة قد ننحل إلى القياسات البسيطة ، والبسيطة إن كانت كاملة من ذاتها لا تحتاج إلى برهان ، فليس من الصواب أن يقال فيها إنها تتحلل ، إذ كان لا يتحلل شيء من الأشياء إلى نفسه ، بل إلى غيره . فذلك لسنا نجد أحداً^(١) يقول في الضروب البسيطة التي في الشكل الأول إنها تتحلل إلى نفسها ، إذ كان صدقها وبيانها

من ذاتها ، لكنَّ الحُذاقَ بهذه الأشياء يقولون إن تحليل القياسات التي في الشكلين الباقيين يكون إلى الشكل الأول ، إذ ليس يمكن أن يكون صدقها من ذاتها لكن من الأول .

فتبين أنه لا ينبغي لمن يحمل للشكلين الكمال من ذاتها أن يسمي هذا الطريق تحليلاً . فأما القول بأن ليس هو تحليلاً على الإطلاق ، بل تحليلاً^(١) بالقوة ، فقد يسرعندى الوقوف عليه ، وذلك أن الأخلق بهذه الزيادة — أعنى : « بالقوة » — أن تكون مبنية عن خاصية هذا التحليل لثلاثي يتم متوهم أن هذا التحليل والتحليل إلى الشكل الأول سواء . غير أني لست أفهم ما ذا يريد بقوله في هذا الموضع : « بالقوة » ، وذلك أنه إن كان يريد الشيء الذي إياه يتم متوهم فقط هو نظير ما بالفعل حتى يكون التحليل إلى الشكل الأول بالفعل وهذا التحليل بالقوة ، لزمه أولاً أن يعتقد أن التحليل الغير كامل أولى بأن يُوتر من الكمال العام إذ كان الشيء الذي بالفعل أكل من الشيء الذي بالقوة . وأيضاً فهل هذا التحليل الذي بالقوة ، أبداً بأن^(٢) < كان > بالقوة ، أو قد يكون في وقت من الأوقات بالفعل ؟ وقد بين أرسطوطاليس أن الأول محال ، وذلك أنه يقول : ليس يمكن أن يكون شيء بالقوة لا يخرج إلى الفعل خلا تلك الأشياء التي إنما وجودها بالقوة كما يضاف القسمة إلى ما لانهاية له في مواضع آخر . فإن كانت قوة هذا التحليل تخرج إلى الفعل ، فلم نقول إنها بالقوة ولا نقول إنها بالفعل ؟ لأن الأجدود فيما كان يقال عليه الاثنان أن يسمى بأفضلهما . وإن أراد أن يقابل ذلك بالمعاندة قال : إن الترقى إلى الشكل الأول ليس بمنكر أن يسمي تحليلاً بالقوة ، لأن كل واحد من هذين الشكلين الأول بالقوة — لكن انعكاس القدمات والتصحيح الذي لهما من ذاتهما قد يكون بسبب من الأسباب الواجبة تحليلاً بالقوة ، إلا أني أنا لست أرى ذلك اللهم إلا أن يكون بسبب من الأسباب يفوق علمنا . فهذا مبلغ ما نشك فيه من الطريق التي توهمها الآن بوموس . وإذ قد صحح بوموس هذا المعنى بأقوال كثيرة ، فينبغي أن نروم النظر فيما قاله : هل هو أصح من قول أرسطوطاليس ، أو هل يمكنه أن يصحح الشكلين الباقيين بالحجج التي احتج بها من غير أن يحتاج إلى الشكل الأول ؟ فنقول : إن بوموس ، وإن كان يختار الافتراض على التحليل ، فإنه على حال ليس يخفى أرسطوطاليس

(٢) س : بأن أبداً ...

(١) س : تحليل .

منه ، بل إنما يعدله كما لم يستعمله وحده ويأتي بحجج ما من تلقاء نفسه فيحتاج بها في كل واحد من الشكلين . فيستعمل أولاً في الشكل الثاني أن التناقض لا يصدق معاً ، وأنه إن نتج فيه نتيجة موجبة وجب ضرورةً أن يوجد التناقض قولنا : الحركة على غير الاستدارة على هذه الجهة ، الحركة على الاستدارة موجودة للكواكب ، والحركة على غير استدارة للنار ؛ فيجب ضرورةً ألا تكون النار والكواكب شيئاً واحداً ، وإلا لزم ذلك أن تكون الأشياء المتناقضة موجودة في شيء واحد بينه . وليس في حاجة أن أقول إن القياسين اللذين في هذا الشكل ليسا مركبين من تناقض ، بل من مقدمتين متضادتين . وذلك أن الأخلق يتأمل أن يقول : إنه وإن كانت التضادات من المقدمات قد يمكن أن تكذب معاً في الأوقات ، إلا أنه لا يمكن أن تصدق معاً بحيلة . إلا أني متعجب من هذا الرجل كيف يظن بقوله هذا أنه يأتي بشيء هو أكثر من الضرف إلى الامتناع . ولكن الأخلق به أن يكون يخدم نفسه لأنه يأتي بشيء من هذا الطريق ظاهراً مكشوقاً ويستتر شيئاً منه . وذلك أن الضرف إلى الامتناع ليس هو شيئاً إلا أن يضع واضع نقيض النتيجة يضم إليه إحدى المقدمتين ويبطل بذلك المقدمة الأخرى . فأما بوموس فإنه يستعمل النقيض استعمالاً ظاهراً أو يختلس معه قياس الامتناع اختلاصاً ، وذلك أنه قال : إن كان الكواكب والنار شيئاً واحداً ، وكانت الحركة على استدارة موجودة للنار ، فقد توجد [١٢٢ ب] لكلها ولا شيء منها . فقوله : « ولا شيء منها » قد كان له موضع^(١) في المقدمتين . وأما قوله « لكلها » فإنما صار محالاً لأنه يبطل الموضوع . فأما اختلاسه لقياس الامتناع فبقوله : إن الحركة على استدارة موجودة لكل النار ، لأنها كانت موجودة لكل كوكب ، وقد وضع أن النار والكوكب شيء واحد^(٢) . ومن تصفح قياس الامتناع يقين له منه القياس الأول الذي لا يحتاج إلى برهان وهو قولنا : الحركة على استدارة توجد لكل كوكب ، والكواكب لكل النار ، فالحركة على استدارة موجودة لكل النار . أتقرى بوموس يعلم أن جميع ضروب القياسات تم بالضرف إلى الامتناع ، وأرسطوطاليس لا يعلم ذلك ؟ لعمرى لكنا قد نجد أرسطوطاليس يصرح القول بأنه قد يمكن أن يبين هذه بصرفنا إياها إلى الامتناع

(١) ص : موضعا .

(٢) ص : شيئاً أحد .

أيضاً ، إلا أنه إنما^(١) استعملت في الضرب الرابع فقط . وإنما فعل ذلك لأنه يرى أن كل ما ينتج بالقياس البرهاني أصبح من الذي ينتج بالسياقة إلى الامتناع كما تبين في المقالة الثانية من « أنالوطيقا الأولى » .

فإذ قد انتقل بوموس إلى الشكل الثالث فلنأخذ في البحث^(٢) عن الأشياء التي غلط بها في عدد القياسات من طريق أنه شرح معنى قولنا في كل على غير الجهة التي استعملها أرسطوطاليس في « أنالوطيقا » . وذلك أنه ليس قصدنا أن تناقضه في جميع ما قاله ، بل نوقف ما قاله في رده إلى الشكل الأول واختياره طريقاً^(٣) غير طريق أرسطو . ذكر أن الشكل الثالث يتيين به أنه برهاني بقول بوموس في الاقتران الأول الذي في هذا الشكل — وهو الذي يحمل فيه الطرفان كلاماً^(٤) على جميع الأوساط — إنه متى وجد شيان في شيء ما ، فمن البين أن كل واحد منهما في الآخر كالجزم لا محالة . أما قوله « في كل » ، فليبين ما استعمله : إن كان إنما استعملت كما قلت مكان : « على كل » تحيل أن هذا أقول أيضاً : وإن سلم لم يكن ينال على الإطلاق ولا واضحاً من تلقاء نفسه^(٥) . وذلك أننا لو سلمنا أن الشيتين المحمولين على كل شيء واحد بينه يوجد أحدهما للآخر من الاضطرار ، لما تبيّن لنا الوجه الذي منه وجب أن يكون أحدهما جزءاً للآخر والحمول في كل واحدة من القدمتين على كل الموضوع . وأيضاً إذا قبلت هذه القضية أولاً من غير أن تدخل عليها ضرورة أخرى ، لم يسهل على أحد إن سَمَلَ البياض والحركة على كل القففس^(٦) أن يحمل بياضاً^(٧) على حركة ما أو حركة على بياض . وكذلك أيضاً بقوله في الضرب الثالث والرابع إنه إن كان أحد الطرفين موجوداً في كل الأوساط وكان الآخر موجوداً في بعضه ، فمن الاضطرار أن يكون أحد الطرفين — أيهما كان — جزءاً للآخر ، فإني ضرورة أوجبت أن الحى متى كان موجوداً لكل إنسان ، وكان النحو موجوداً لبعض الناس ، أن يكون الحى موجوداً لبعض النحو . وذلك أنه لا يمكن أن يفك من هذه القياسات دون أن يصحح انعكاس القدمات أولاً ثم يرقى تأليف

(٢) من : البحث .

(١) من : تستعملت .

(٤) من : كليهما .

(٣) من : طريق .

(٥) العبارة الساجدة ابتداء من قوله : « أما قوله : في كل ... » مضطربة .

(٦) هو الطائر المعروف بالبشون ، مغرب عن اليونانية *xixvos* .

(٧) من : بياض .

القضايا إلى الشكل الأول كالحال في الضرب الثالث . أما أولاً ، فإن النحو إن كان موجوداً لإنسان ما فالإنسان موجود لنحوما ، لأنه ليس إنما لا ينبغي أن يقبل الانكاس ، لأن المقدمة الأولى موجبة طبيعية ، إذ الجوهر فيها موضوع للعرض ، والمقدمة الثانية خارجة عن الجرى الطبيعي ، إذ الفرض فيها موضوع للجوهر ؛ وذلك أن الخروج عن الجرى الطبيعي في المقدمات غير الكذب فيها ، فإن المقدمة التي نقول إن إنساناً موجوداً للنحو ليست كاذبة ، لأن الإنسان الذي في أرسطر^(١) خس موجود لنحو أرسطر خس . وذلك أنه ينبغي أن يفهم في أمثال هذه الأشياء موجود مكان يتصل ويقترن ، والأخلق بها أن تكون إنما صارت خارجة عن الجرى الطبيعي لأنه تخيل لنا منها أنها تجعل الفرض موضوعاً والموضوع غرضاً . فلي هذا اللذهب ينبغي أن نصصح الانكاسات ، لا على مذهب بوسوس هذا وأرمينس والإسكندر وكل من تقدمنا ممن ناقض هذه الشكوك . ولكننا قد استقصينا البحث عن هذه بكلام طويل في ذكرنا الانكاسات . والأمر على ما قلت أنها لا يمكن أن تدفع هذه الشكوك بجملة من الجهات دون أن يصحح أولاً الانكاس ، وهو قولنا : فالإنسان يوجد لنحوما ، من الاضطرار ، ثم نضيف إليها المقدمة الكلية وهي أن : كل إنسان حي ، فإنه على هذه الجهة لا أحسب أنه يتهاً — ولا لمانا دسر^(٢) الذي كان أكثر الناس يشكك — أن يعاند النتيجة وهي : أن الحيوان موجود لنحوما . وأما على رأى هؤلاء فلا فرق بين التصديق بهذا وبين قول مجرد . فقد بقي لنا أن نعين السبب الذي له لم ير^(٣) أرسطو أنه ينبغي أن يكتفى بالشكل الأول حتى أثبت معه الثاني والثالث وإن كانا لا يصححان بوجه من الوجوه إلا به . وقد يقول ثاوفرسطس وأوديس أيضاً بعد تمييز أرسطو لذلك الأشياء التي أحسن مقسميس في استعمالها ، وهي أن الأشياء التي تحمل في المقدمات : منها ما يحمل حملاً ملائماً ، ومنها ما يحمل على غير ملائمة ؛ والحمل الملائم كقولنا : سقراط عدل أو إنسان عدل ؛ وما كان حملة على غير ملائمة فنه ما هو على غير الجرى الطبيعي ، ومنه ما هو بالعرض : فالحمل الذي بالعرض كقولنا

(١) Aristarchus نحوى مشهور من جريرة سانس ، قضى معظم حياته في الإسكندرية وقام بتربية ان بطليوس بلوستر . راجع أعمار هوميروس وفسدها بقسوة صارت مثلاً . ووضع أكثر من ٨٠٠ شرح على عدة مؤلفين . ووفى سنة ١٥٧ ق . م .

(٢) كنا في الأصل ، ولم يهتد لوجه ، ولله اسم علم . (٣) س : يرى .

الأبيض [١١٢٣] يمشى ، لأننا نقول إن الشيء الذي عرض له أن يكون أبيض عرض له أيضا أن يمشى . والحل الخارج عن الجرى الطبيعي كهولنا : الأبيض قفُّس ، فقد برض في بعض المسائل والقياسات أن تكون المقدمات إذا وضعت في الشكل الثاني والشكل الثالث لم يكن الحمل فيها حملاً عرضياً ولا خارجاً عن الجرى الطبيعي ، فإذا نعت إلى الشكل الأول صارت بعضها عرضياً وبعضها خارجاً عن الجرى الطبيعي . وذلك أننا إذا قلنا إن الحركة على الاستدارة توجد لكل كوكب ولا توجد لشيء من النار ، كان هذا الحمل حملاً طبيعياً ؛ وتأليف المقدمتين في الشكل الثاني . فإن قلنا إن : كل كوكب يتحرك على استدارة ، وليس شيء مما يتحرك على استدارة ماء ، كان هذا التأليف تأليف الشكل الأول والمقدمة السالبة خارجة عن الجرى الطبيعي . وكذلك يجري الأمر في الشكل الثالث : لأننا إذا قلنا : كل قفُّس أبيض ، وكل قفُّس موسيقار — كان حملنا حملاً طبيعياً . فإذا عكسنا إحدى المقدمتين صار الحمل حملاً خارجاً عن الجرى الطبيعي . ولا ينكر تأليف الخارج عن الجرى الطبيعي ولا يقع لثابه غلط إن قلنا المقدمات في أول وهلة في الشكل الثاني والثالث ليسهل تسليمها ولثلا يغلط من لا حُنُكة له بأمر المقدمات . فإن الجمهور من الناس يظنون بما كان خارجاً عن الطبع أنه لا محالة كاذب . فإذا سلَّمتُ وهي على تربيتها الطبيعي سهل تأليفها وانسكاسها . هذا إن سلَّم الإنسان المقدمات وناقض في تأليفها على أنه غير منتج . فظاهر إن كان ما يجري به أمر هذا القياس شيتين أحدهما تسليم المقدمات ، والثاني حال التأليف ، أن تسليم المقدمات يوجد لهذين الشكلين من ذاتهما خاصة وحال تأليفها من ردها إلى الشكل الأول . فإذا كانا يفعلان على الشكل الأول بأحد هذين الشيتين وينقصان عنه بالآخر ، فليس هما من الفصل ولا مما حدث باطلاً أصلاً ، لكن من طريق ما يحملان الحمل أين في بعض الأوقات ، احتيج إليهما حاجة تخفهما ؛ ومن طريق صورة القياس فيها حصصاً صارا دون الأول ، ولأن كل واحد من الأشياء المركبة إنما يكون وجوده بحسب صورته — كان حكمنا على أن هذا من الأشكال أول وهذا ثان وهذا ثالث حكماً عادلاً .

تمت مقال تمسطيوس في الرد على مقسيموس وأوسوس في تحليل الشكل الثاني والثالث إلى الأول ترجمة أبي عثمان الدمشقي رحمه الله تعالى . علقها بمدينة السلام في أوائل ربيع الأول من سنة ٤٤٧ هجرية . والحمد لله حق حمده وصلواته على عمده وآله .

مَلِكُ

[١٣٨] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ رَبِّ أَعْيُنِ

مقالة « الموم » شرح تامسبوس ترجمه اسمعيل بن هبة

< الفصل الأول >

إن الموجود يقال على أنحاء شتى [للوجود] . إلا أننا إذا قصدنا لطلب مبادئ الشيء الموجود فإنما نقصد لطلب مبادئ الجوهر فقط ، لأن الجوهر أول وأحق الموجودات بهذا المعنى . وذلك أن الكل متحد كأحد الأعضاء في البدن ، بدن الإنسان ، والأجزاء في بدن النبات ، أكان^(١) تركيبه من أشياء يماس بعضها بمفاد تركيب البيت والسفينة ، أو كان تأليفه من أشياء متفرقة كتأليف السكر والمدنية . فأول أجزائه جميعاً هو الجوهر ، وموضعه من الكل موضع القلب من جملة بدن الحيوان . فإن لم يكن نظامه على نحو من هذه الأنحاء ، ولكن كما يوجد في العدد : الواحد أولاً ، ثم الثمان ، ثم الثلاثة ، أو كما يوجد في الأشكال المستقيمة الخطوط : المثلث أولاً ثم بعده المربع ، فإن الجوهر على هذا المثال يوجد أولاً ، ثم بعده الحال^(٢) ، والمقدار ، وسائر ما أشبه ذلك من مثل أن وجود الجوهر متقدم لوجود جميع ما يتلوه ، كما يتقدم الواحد سائر الأعداد ، ويتقدم المثلث سائر الأشكال .

وذلك أنه ليس تُنعت جميع الأشياء بالوجود على مثل واحد ، لكن أولها بذلك الجوهر . وأما سائر الأشياء ، فإنما تُنعت بالوجود لوجدانها في الجوهر إذا كانت : إما مقادير له أو حالات ، وإما حركات ، وإما غير ذلك مما أشبهه . وحفظها من الموجود إنما هو بإضافتها إلى الجوهر . ونحن وإن كنا ننعت سائر الأجناس بالألفاظ التي تدل على الوجود ، فليس ذلك بعجب ؛ إذ كنا إنما نوقع تلك الألفاظ على الجواهر ؛ ومثال ذلك أننا نقول : هذه الخشبة هي بيضاء . فقولنا « هي » ، من الألفاظ التي تدل على الوجود . ولنا نوقع هذه اللفظة على البياض من الخشب ، لكن على الخشبة بينها . أو على هذا المثال : قد نوقع أشياء هذه من الألفاظ على ما تنفيه من الأعراس ، فضلاً عما ثبته . وذلك أننا نوقعها على ما ليس هو بأبيض مثلاً ، فنقول : هذا ليس هو بأبيض ، وعلى ما ليس هو بمستقيم .

(١) الحال = الكيف .

(٢) بمعنى : سواء أكان .

كما أنا إذا قلنا: هذه الخشبة ليست بمستقيمة، وإنما نوقع، «ليست» على الخشبة بعينها؛ كذلك أيضاً إذا قلنا: إن هذه الخشبة هي مستقيمة، فإنما نوقع هذه اللفظة، أعنى: «هي»، على الخشبة، إذ كان ليس يمكن أن نُفرد شيئاً من الأعراض عن الجوهر في الوهم، فضلاً عن العيان، كما يمكننا أن نفرد الجوهر عن جميع الأجناس الباقية، لأن الجوهر المحسوس قد يمكن فيه، في حال من الأحوال، أن يتعمى عن الأعراض. لكن إن الجوهر الواحد بعينه يوجد ثانياً ولا تثبت فيه الأعراضُ بأعيانها، لكن تتبدل وتتعاقب، فبعضها يتخذُ، وبعضها يتبطلُ، مثل المقادير والحالات والانفعال [والانفعال] والأماكن والأزمنة وسائر ما أشبه ذلك من الأجناس. ومبدأ جميع هذه الأجناس وَرُكُنُهَا وَأَسْهُا هو الجوهر. وقد يشهد القدماء على صحة قولنا هذا؛ وذلك أنهم لما قصدوا لطلب مبادئ الأشياء الموجودة وأسبابها وأركانها^(١)، قصدوا بالطلب لمبادئ الجوهر وأوائله، ولم يُقصد قصد مبادئ الأحوال أو مبادئ المقادير أو مبادئ غير ذلك مما أشبهه.

فقد بان من هذا الموضع الفرق بين الباحثين: أعنى البحث عن أجناس الأشياء الموجودة: كم هي؛ والبحث عن مبادئ الأشياء الموجودة: كم هي. لأن المبادئ إنما هي للجوهر فقط، وكل واحد من الجواهر إنما يطلب مبدؤه على أنه واحد بالعدد. وأما الأجناس فإنما قامت في الوهم من تحصيل ما اجتمع فيه من أشياء مفردة، كل واحد منها مثل الآخر. إلا أن الناس اليوم لاستعمالهم الرياضة بالمنطق يحملون <الأمر العامية مبادئ>^(٢) الأشياء المفردة. وذلك أنهم يحملون الإنسان السكلى مبدأ لسقراط وأفلاطون، والفرس العامي^(٣) مبدأ لهذا الفرس وذلك الفرس. فأما من كان قبلاً، فكان يبيع الحواس، لأن الفلسفة في زمانهم كانت قريبة العهد بالوجود، فكانوا يحملون الأشياء المفردة أولى بمبادئ الجوهر؛ ولما جعلوا النار والأرض والماء والهواء مبادئ الجوهر، لم يحملوا النار العامية ولا الأرض العامية، ولا الباقين^(٤) العائتين أركاناً الأشياء الموجودة، بل لم يحملوا الجسم العامي هو الركن، لكن هذه النار وهذه الأرض، وهذا الماء، وهذا الهواء. وقد قدمنا النظر في أمر هؤلاء: أي^(٥) الفريقين

(١) ركن = عنصر، اسطقس.

(٢) لزيادة عن الترجمة اللاتينية (س ٢ ص ٣٧-٣٨، نكرة لانداور، رابن ١٩٠٣). وقوله الرياضة بالمنطق معناه: ممارستهم وأبحاثهم بطريقة منطقية $\mu\eta\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ في مقابل الطريقة الضيحية $\theta\upsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$.

(٣) العامي = السكلى.

(٤) أي الماء والهواء.

(٥) مر: أي.

منهم أصوب قولاً : الذين يجعلون الأمور > العامية أولى بالوجود ، أم الذين يجعلون الأمور <^(١) المفردة . وإذا نحن أتمعنا فيما قصدنا له فليس مانع يمنع من البحث عن هذا . وأما الآن فقد اذكرنا اذكاراً بالغا بأن قد يجب ضرورةً على من طلب مبادئ الأشياء الموجودة أن يطلب مبادئ الجوهر .

والجواهر كلها بالجملة ثلاثة . إلا أن اثنين منها يتفق عليهما جميع الناس وذلك أنهما محسوسان واقعان تحت حس البصر : أحدهما دائم البقاء على حالة واحدة ؛ والآخر يتغير . أما < الأول فهو > القابل لجوهر الأجسام السماوية ؛ وأما القابل للفساد فهو جوهر مايلي الأرض من النبات والحيوان . وهذا الجوهر خاصة هو الجوهر الذي كانت عناصره وأركانها تطلب بالأفاويل الأولى ، وأمره بين : أهو مركب من أشياء كثيرة ، أعنى من الأرض والنار وسائر الأربعة ، أو من أشياء أخر هي البسيط من هذه وأقل عدداً ، أو من شيء واحد [٣٨ ب] على أقل الأمور ، تنتشر مرةً فترق ، وتقبض أخرى فتكثُر .

فهذان جوهران من الجواهر الثلاثة التي لا يخرج عنه بها شيء .^(٢) فأما الجوهر الثالث فجوهر غير متحرك أزلى أبدى ، لا يقبل شيئاً من التغير ؛ لانهما تقبله الأجسام التي هي الأرض من النبات والحيوان حتى تخرج من طبيعتها أصلاً إلى أن تفسد ؛ ولا التغير الذي يكون < في >^(٣) المكان وهو الذي فيه وحده تشتت هذه الأجسام تلك الأجسام السماوية . وذلك أن جوهر الأجسام السماوية جُمِلَ بمتنعاً أن يكون في الأوقات المختلفة وفي أحوال مختلفة ، ولم يمتنع أن يكون في الأوقات المختلفة في مواضع مختلفة . وعلى هذا متبني أمر طبيعته .

وأما الجوهر الذي ليس بمتحرك ولا يشوبه شيء ، من الجسام > نية < فهو الخارج عن كل تغير . ولذلك نقول في هذا الجوهر إنه مفرد عن الجوهر المحسوس ، وليس يزعم أنه مفرد عنه في المكان . وذلك أنه من المحال أن نفرد في المكان الجوهر الذي لا يمكن له أصلاً ولا تحويه نهايات الجسم كما تحوى سائر الأشياء التي هي في المكان . لسنا إذا قلنا إن

(١) عن هامش الأصل .

(٢) في الأصل خرم ، والتصحيح عن الرحمن العبرية واللاتينية : praeter quas nulla subst-

(٣) خرم .

ntia exist t

هذا الجوهر مفرد عن الجوهر المحسوس فإنما ندل على اختلاف ما بين الجوهرين . وذلك أننا لما توهمنا أحد هذين الجوهرين غير متحرك ولا متغير أصلاً ولا يقبل بوجه من الوجوه شيئاً من الاستحالة ، لامن غيره ولا من ذاته ، وجدنا جميع هذه الأشياء التي هي من الجوهر^(١) المحسوس : مرة تكون بحال ، ومرة تكون بأخرى — كان من الصواب أن نتوهم أن ذلك الجوهر المقول مفرد عن المحسوس مائة حتى لا توجد بينه وبينه مشاركة ألبتة ، لاقى طبع ولا في عرض من الأعراض .

وغرضنا في هذا القول إنما هو الكلام في هذا الجوهر الأول الذي لا يتحرك ، وأن نفتصّ جميع ما توهمه فيه من كان قبلنا .

والذي توهمه أولئك فيه أن صفهم قسم هذا الجوهر قسمين ، وبعضهم جعلوا طبيعته واحدة . أما الذين قسموه قسمين فهم الذين قالوا إن الثور والأبعاد التعليمية هي الجواهر المعقولة قبل الجواهر المحسوسة ، وأنها مبادؤها . وأما الذين جعلوا الجوهر المقول واحداً فمَنَ ظَنُّ أن الأبعاد التعليمية هي الجواهر وألغى أمر الصور .

فإنما الجوهر المحسوس فإنما كان يحتاج فيه إلى العلم الطبيعي ، لأن ذلك الجوهر بأسره لا يتخلو من الحركة . وأما هذا الجوهر ، فكأنه يحتاج إلى علمٍ أشرف من العلم الطبيعي وذلك أنه ليس بين الجوهرين مشاركة في شيء من الأشياء أصلاً : لاقى حَدَثٍ من الأحداث ، ولا في مكان ، ولا في زمان ، ولا في تغيير من أنواع التغيير ، ولا في نشوء ولا في تنقُص : ولا لها أيضاً مبدأ واحد^(٢) عنه حدثاً ؛ لكن الأول لا مبدأ له أصلاً ، والثاني إما مدوّه الجوهر الأول . ولا يُعلمان أيضاً علماً واحداً : إذ كان أحدهما محسوساً ، والآخر معقولاً والجوهر الذي لا يقبل التغيير ولا يتحرك ، أدلُّ بالطبع للجوهر المتغير الجاري كما يجري الشيء السبيل . وأما نحن فلما كان أكثر ما فينا محبوباً من الجوهر المحسوس صرنا نتكلم في هذا الجوهر أولاً لمخاسته لنا ومُشاكلته إيانا . وقد تكلمنا فيه كلاماً بالغافق كتاب «العلم الطبيعي» ، فبيننا أن كل جوهر محسوس لا يتخلو من أن يكون متغيراً : فإن تغيره يكون من الأضداد إلى الأضداد . وليس شيء من التغير يكون من كل الأضداد ، لكن من الأضداد المُشاكِلة

(٢) من : واحداً .

(١) من : الجواهر .

القريبة . من ذلك أنه قد يكون الأبيض مما ليس هو أبيض ؛ ولكن ليس يكون من كل ما ليس هو أبيض ، إذ كان ليس يكون من الصوت — والصوت ليس هو أبيض — لكنه إنما يكون من الأسود أو من الأحمر أو من غيرها مما هو نظيرها من الألوان .

< الفصل الثاني >

وَبَيَّنَّا أَنَّهُ يَجِبُ ضَرُورَةً أَنْ يَكُونَ تَحْتَ هَذَيْنِ الضَّدَيْنِ مَوْضِعٌ آخَرَ ثَالِثٌ . وَذَلِكَ أَنَّ أَحَدَ الضَّدَيْنِ لَا يَحْمِلُ الْآخَرَ ، لَكِنِ الَّذِي يَحْمِلُهُمَا تِلْكَ الطَّبِيعَةُ الَّتِي تَلْفِظُ أَحَدَ الضَّدَيْنِ وَتَقْبِلُ الْآخَرَ . وَقَدْ عَدَدْنَا هُنَاكَ مَعَ مَا وَصَفْنَا^(١) مِنْ أَصْنَافِ التَّغْيِيرِ : كَمْ هِيَ فِي هَذَا الْجَوْهَرِ؟ وَإِذْ كَرْنَا بِأَنَّهَا أَرْبَعَةٌ ، وَأَنَّ التَّغْيِيرَ الَّذِي يَكُونُ فِي حَدِّ الشَّيْءِ الَّذِي بِهِ يَرْفَعُ مَا هُوَ : مِثْلُ أَنْ يَكُونَ إِنْسَانٌ مِنْ غَيْرِ إِنْسَانٍ أَوْ مَاءٌ مِنْ غَيْرِ مَاءٍ بَلْ مِنْ هَوَاءٍ ، فَإِنَّ هَذَا التَّغْيِيرَ هُوَ الَّذِي يُسَمَّى مَرَّةً كَرْنَا وَمَرَّةً فَسَادًا ؛ وَأَنَّ التَّغْيِيرَ الثَّانِيَّ يَكُونُ فِي الْحَالِ وَيُقَالُ لَهُ الْإِسْتِحَالَةُ ، وَالثَّلَاثُ يَكُونُ فِي الْمَقْدَارِ وَيُقَالُ لَهُ نَمُوٌّ مَرَّةً وَتَقْصَانٌ أُخْرَى ؛ وَالرَّابِعُ يَكُونُ فِي الْمَكَانِ وَهُوَ الثَّقَلَةُ مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ . وَهَذَا التَّغْيِيرُ الرَّابِعُ مِنَ التَّغْيِيرِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا لَمْ تُجْعَلِ الْأَجْسَامُ السَّمَاوِيَّةُ مِمْتَنِعَةً مِنْهُ ، إِذْ كَانَتْ قَدْ تَتَحَرَّكُ هِيَ أَيْضًا مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ وَمِنْ الْإِلْضَادِّ < مِنَ وَجْهِ مَا إِلَى الْأَضْدَادِ : فَقَدْ يَوْجَدُ فِي الْأَمَاكِنِ أَيْضًا ضَرْبٌ مِنَ التَّنَادُّ عَلَى جِهَةِ الْمَقَابَلَةِ^(٢) .

(١) أَوْ : وَضَعْنَا ؟

(٢) هَذَا آخِرُ الْمَوْجُودِ بِسَخْتِنَاهُ مِنْ نَرَحِ نَاسِطِيوسَ . فِي ص ٣٨ ب ؛ وَيَلْوَهُ فِي ص ١٣٩ بَقِيَّةُ كَلَامٍ ظَهَرَ أَنَّهُ فِي وَصْفِ الْبَارِي أَوَّلُهُ : وَأَمَّا أَنَّهُ أَزَلِي ، فَلِأَنَّهُ لَوْ كَانَ يَكُونُ كَذَلِكَ لَوَجِبَ أَنْ لَا يَكُونَ عِلَّةٌ وَجُودٍ كُلِّ وَجُودٍ . فَإِنَّمَا يَقَعُ اسْمُ الْبَارِي عَلَى عِلَّةٍ وَجُودٍ كُلِّ . وَأَمَّا أَنَّهُ عَاقِلٌ ... ، ثُمَّ بَعْدَهُ كَلَامٌ فِي « الْمَلِ » ، ثُمَّ « فِي النَّفْسِ » ، ثُمَّ « فِي الطَّبِيعَةِ » (إِلَى مُتَوَسِّفِ ص ٢٩ ب) ، ثُمَّ « مَقَالَةُ لِشَيْخِ أَبِي زَكَرِيَّا عَمِّي بْنِ عَدَى مِمَّا انْتَبَعَهُ مِنْ كِتَابِ « السَّمَاعِ الطَّبِيعِيِّ وَغَيْرِهِ فِي الْبَارِيِّ عَزْرُوجِلِ وَالْفَعْلِ وَالنَّفْسِ وَالطَّبِيعَةِ ، وَالسَّكَّانِ ، وَالزَّمَانِ ، وَالْحَلَاءِ ، وَمَالَا نَهَائِهِ لِهَ ، وَالْمَرَكَةِ . أَمَّا الْبَارِيُّ فَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ وَجِلَّ شَأْوُهُ > فِي جَوْهَرِ غَيْرِ ذِي جِسْمٍ وَلِهَذَا قَرِنَ الْوَاضِحُ أَنْ ص ١٣٩ تَلُوْهُ ص ٣٩ ب . وَعَلَى هَذَا فَذَلِكَ هِيَ مَا يَخْبُرُ بِنَاسِطِيوسَ فِي آخِرِ ص ٣٨ ب ، وَلَمَّا بَقِيَ مَوْجُودَةٌ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ لَمْ نَعْرِ عَلَيْهِ بَعْدُ فِي هَذِهِ الْمُخْطَلَطَةِ . فَإِنَّ ظَنْرَنَا بِهِ أَوْرَدْنَاهُ فِي الْجُزْءِ الثَّانِي مِنْ هَذَا الْكِتَابِ .

ثبت المصطلحات والموضوعات الرئيسية

التفكير: ٤٧، ٥٣، ٧٢، ١٥٥	(١)	أبدية: ٢٣
ترتيب: ٤		الاتباع: ١٧٤
التفويض: ١٢٢، ١٢٥، ١٥١، ١٥٣، ١٨٥، ١٨٤، ١٥٤		الإجاعة الرهية: ١٧٩، ١٥٠
التصور بالعقل: ٨٣، ٩٨		الأخلاق تامة لمزاج البدن (جالينوس): ٧٨
التعاليم: ٨: μαθηματική		أخرى (راجع بأخرة): ٧
التعرف (= المعرفة): ١٠: ἐπιστήμη		الإدراك العلى: ٢٠١، ١٣٤
تحفل أنفسا: ١٣٣، ٢٠٩، ٢٢١، ٢٢٢		الإرادة: ٢٣٣، ١٤٩
التعقل بعد المفارقة: ٢٢٧، ٢٢٧		الاستحالة: ١٢، ١٦٠
تحفل المفارقات: ١٣٤		الاستدارة (التحريك على): ٦، ٣٢٢
التفصي: ١٧٧		الاستعداد: ٢٢٧
(ث)		الاضطرار (من): ٣، ٦، ٣٢٣
(الكواكب) الثابتة: ١٦		الإعادة: ٢١٩
(اللب) الثابت: ٢٣		الإعياء: ٥، ٧، ٢٤٣
(ج)		الأعيان: ١٢٣
الجزء الذى لا يتجزأ: ١٧١		الإسكان (والوجوب): ١٨٢
الجسم الإلهى: ٢٥٤ - ٢٦٥		الأوائل العلية: ١٠٣
الجسم البسيط: ١٣٩		الأول (= الله): ١٨٠، ١٨١، ١٨٣، ٢١٨
الجهة: ١٦٧		(معمولا الأول): ٢٣٨، ٢٣٩
الجهل: ٥٣		(ب)
(ح)		بأخرى: ٧: ὑπερῶν
الحال = الكيب: ٣٢٩: το Πουλύ		النارى (فعل): ٢٣٣
الحسد: ٢٣٨، ٢٣١، ٢٣٢		بناء: ٢٣
الحركة (هل لفظها مشككة): ١٦٦		مفرد بناته: ١٨
الحركة وهابها: ١٦١، ١٦٣		بسيط: ٥: τὴν ἁπλοῦν
الحسن (والمحدوسات): ٩٥ وما إليها، ٢٣٣		البصر والإبصار: ١٢٧، ١٥٥، ١٨٦
الحسن (والأجرام السماوية): ١١٦		سحة: ٢٧، ٥٦
الحسن (والنبات): ١١٦		(ث)
الحسن الناطق: ٥٥		التعير (= الوجود فى الخير): ١٥١
الحسن المشترك: ١٨٦		الحل: ١٢٢، ٩٧
الحكمة النظرية والحكمة العملية: ٢٣٤ - ٢٣٦		

الصورة : ٢٨٩ ، ١٦٥ ، ٩١	(خ)
(ض)	الخطأ : ١٩٩
الضروري $\alpha\nu\tau\acute{o}\rho\alpha\iota\tau\eta$: ٦	الخلاء : ١٦٧ ، ١٦٨
ضف (القوى) : ١٢٤	الحبال (وراجع : التنجيل) : ٢٣٩
	الحبر الأول : ٢٥٥
(ط)	(د)
الطبيعة : ١٦٥	الدورية (الحركة) : $\eta\ \kappa\upsilon\kappa\lambda\omicron\upsilon$
الطبيسي (الجسم) : ١٢٩	دور : ٤
الطبيعات $\eta\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta$: ٨	دهس : ٤٧
(ظ)	(ر)
ظن : ٤	رأى $\delta\acute{\omicron}\upsilon\tau\epsilon$: ١٠
(ع)	الرؤيا : ٢٣٨ ، ٢٣٣
عائى = $\kappa\alpha\theta\upsilon\lambda\omicron\upsilon$: ٢٣٠	الرجاء : ١٧
عظم $\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\omicron\upsilon$: ١٨ ، ٧	ركن $\sigma\tau\omicron\upsilon\chi\epsilon\iota\tau\omicron\nu$: ٣٣٠
العقل (بساطه) : ١٠٤	(ز)
العقل (المركبات) : ١٠٨	(النفوس) الركبة : ٦٦ ، ٥٦
العقل والمائل والمقول (شىء واحد) : ١٠٥	الزمان : ١٦٣ ، ١٧٠
العقل الإلهي : ٢٧١	(س)
العقل بالقوة : ٢٢٧	سرمد : ٤٨
العقل البسيط : ٢٣٦	(ش)
العقل الفعال : ١٩٣ ، ١٩٢ ، ٢٣٢	شبح : ١٢٣
العقل المقارق : ٩٢ ، ١٠٦	الشخص : ١٥٠ ، ١٦٥ ، ١٨٣ ، ٢٣٩
العلة $\acute{\omicron}\tau\iota\sigma\iota\upsilon\omicron\nu$: ٤	الشخصي : ١٥٩
العلة والمولود : ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٦٦ ، ١٧٢	الصريك : ١٤٩
الغاية : ١٨٣	للمشهور : ١٣٤
المنصر (بمعنى المادة) : ٢٢	الشيوة : ١١٣ -- ١١٥
(غ)	الشوق : ٣٨ ، ١٠٩ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ٢٥٤
الغضب : ٨٤	(ص)
(ف)	الصير (= التل الأملانية) : ٣ ، ٢٩١
الغامل : ٢٧	

المشاهدة (الحقة) : ٧١
 المشاهدة : ١٢٣ ، ١٣٢ ، ١٧٢ ، ٢١٧
 المنى العقل : ٨١
 معارضة الشيء لنفسه : ١٦٢
 مقدار : ١٢
 المكان : ١٦٦
 الملائم : ٢٥
 من أحله $\sigma\upsilon\ \epsilon\upsilon\tau\epsilon\zeta\alpha\iota$: ٦ ، ١٥ ، ٩٤
 المناسبة : ١٢٦

(ن)

النفس (وتأثيرها في البدن) : ٢١٢
 النفس (حجج أفلاطون على بقاء) : ٧٣ ، ٧٤
 النفس (وهل هي الحياة) : ٢٣٧
 النفوس الزكية : ٥٦
 النفوس الساوية : ١٩٨
 النفوس الفارقة : ١٢٢ ، ١٩٤

(هـ)

هنا : $\epsilon\iota\lambda\upsilon\alpha$ =
 الهو هو : ١٥٦
 الهوى : ١٦٤ ، ١٦٥

(و)

الواجبية : ١٢٢ ، ١٨٢
 الوجوب (والإمكان) : ١٨٢
 الوجود (وإمكانه) : ٢٤١
 الوجود (هل يدخل في عموم المفهومات) : ١٦٠
 الوجود والعدم : ١٢٦
 الوحدة (وأقسامها في التقسيم) : ١٤٦
 وضع = افترض : ٧
 الوضع (والاستحالة) : ١٩٢
 الوقت : ١٣٢ ، ١٦٩
 الوهم : ١٥٨ ، ١٨٤

(ي)

اليقين : ١٢٣ ، ٢١٧

الفعل (ضد القوة) : ٤
 فكر $\sigma\iota\kappa\alpha\iota\upsilon\sigma\alpha$: ١٠
 الفيض (الإلهي) : ٦٨

(ق)

القدر : ٢٣٣
 القدر $\beta\iota\alpha$: ٦ ، ١٤٧
 القضاء : ٢٣٣
 القطر وتساوي الضلعين : ١٦٤
 (ضرورة) قهر : ٢٥
 القوة : ٢٨٧
 القوة (ضد الفعل) : ٤

(ك)

الكون والفساد : ٤

(ل)

لذة : ٢٧ ، ١٧٢
 اللواحق المادية : ١٥٣

(م)

المادة المنصيرية : ١٦٢ ، ١٧٨
 المادية $\tau\omicron\ \tau\iota\ \eta\upsilon\ \epsilon\iota\sigma\tau\iota$:
 المبدع : ٥٩
 مبسوط (= بسيط) : ٥٤
 المتصيرة (الكواكب) : ٨ ، ١٤
 المتصلة : ٣
 المتعالي : ٦٥
 متناهي ولا متناهي : ١٩٧
 المتوسط : ٥٢
 التثل الأفلاطونية : ٢٢
 الهبة العقلية : ٩٠
 محصل (= إجمالي) : ١١
 (السبب) المختلف : ٢٣
 الزواج : ١٢٨ ، ١٣٦ - ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٤٣ ،
 ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٥٧ ، ١٧٧ ، ١٧٩ ،
 ، ١٨٥ ، ١٨٩ ، ١٩٣ ، ٢١٥ ، ٢٢٣ ،
 ، ٢٢٦ ، ٢٤٢

(الجم) المستدير (= المتحرك حركة دائرية) : ٨

أسماء الكتب الواردة في الكتاب (دون التصدير)

(كتاب) الكون والفساد لأرسطو : ٢٨٤ ،

٢٨٦

(ل)

(مقالة) اللام : ١ ، ٣ ، ١٢ ، ٢٢ ، ٣٢٩ ،

(م)

ماجد الطيمة لأرسطو : ١ ، ٣ ، ١٣١ ، ١٤٠ ،

٢٦٧

المباحث لابن سينا : ١١٧ ، ١١٩ ، ٢٤٠ ،

مباحث الصديق لابن سينا : ١٧٣ ، ١٧٥ ،

المباحث المشرقية لفتح الدين الرازي : ٢٣٤ ،

(القول في) مبادئ الشكل على رأى أرسطو

للايكندر الأفروديسي : ٢٥٣ ، ٢٧٧ ،

المسائل المشرقية لابن سينا : ٢٤٥ ،

مقالة الإيكندر في أنه قد يلتذ اللتذ ويحزن مآ

على رأى أرسطو : ٢٨٣ ،

مقالة الإيكندر في أن القرة الواحدة يمكن أن تكون

قابلة للأشهاد جيماً على رأى أرسطو : ٢٨٤ ،

مقالة الإيكندر في أن الكون إذا <استحال>

استحال من ضده على رأى أرسطو طاليس : ٢٨٦ ،

مقالة الإيكندر في الصورة وأنها تمام الحركة على رأى

أرسطو : ٢٨٩ ،

مقالة الإيكندر في إثبات الصور الروحانية : ٢٩١ ،

مقالة الإيكندر في أن الفعل أعم من الحركة على رأى

أرسطو : ٢٩٣ ،

مقالة الإيكندر الأفروديسي في النصول : ٢٩٥ ،

مقالة ثاسطيوس في الرد على مقسيموس في تحليل

الشكل الثاني والثالث إلى الأول : ٣٠٩ ،

(ن)

(كتاب) النفس لأرسطو : ٧٥ ، ١٣٠ ، ١٥٧ ،

٢١٨ ، ٢٧٩ ،

(١)

• أتولوجيا • المنسوب إلى أرسطو : ٣٥ ، ٣٧ ،

١٢٩ ، ٧٤

الإشارات والتنبيهات لاسينا : ٢٤٠ ، (التنبيهات

والإشارات) ٢٤٥ ،

الأصول المشرقية لابن سينا : ٢٢٨ ،

أنا لوطيغا الأولى : ٣٢٣ ،

الانصاف لابن سينا : ١٢١ ، ٢٤٥ ،

أفولطين عند العرب لكراس : ١٢١ ،

(ح)

الحكمة المرشية لابن سينا : ٢٤٥ ،

الحكمة المشرقية لابن سينا : ٥٨ ، ١٦٨ ،

(ز)

الرد على كسنوتراطيس للايكندر الأفروديسي : ٢٨١ ،

(س)

السباع الطبيعي لأرسطو : ١٢١ ، ١٨٧ ، ٢٦٦ ،

٢٨٩ ، ٢٩٣ ، (العلم الطبيعي) ٣٣٢ ،

(ش)

الشفاء لابن سينا : ١٢١ ، ١٧٣ ، ١٧٦ ،

١٩٣ - ١٩٦ ، ١٩٨ ، ٢٠٧ ،

(ع)

عيون الأنبا لابن أبي أصيمة : ١١٩ ،

(ك)

كلام الإيكندر الأفروديسي : ٢٧٨ ،

فهرس الأعلام (دون التصدير)

بكر Bekker : ٣	(١)
بوج M. Bouyges : ٧	
(ث)	
ثامسطيوس Themistius : ١٢ ، ٢٦ ، ٣١ ، ١٢٢ ، ١٢٠ ، ١١٦ ، ٩٨	<p>ابراهيم بن عبد الله الصرائي : ٢٧٧ ابن أبي أميمة : ٧ ، ١١٩ ابن رشد : ٧ ابن زبلة (أبو منصور) : ١٧٣ ، ٢٤٠ ابن سينا : ٢٢ ، ٣٧ ، ٥٩ ، ٧٢ ، ٧٥ ، ١١٧ ، ٢٤٦ ، ٢٤٠ ، ٢٣٦ ، ١١٩ أوشر : ٢٦</p>
(ج)	
جالينوس Galenus : ٧٨ ، ١٦٦ ، ١٧١ ، ٢٩٨ الموزجاني (أبو عبيد) : ١١٩	<p>أرسطو طاليس Aristoteles : ١ ، ٣ ، ٧ ، ١٠ ، ١١ ، ٢٣ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٧٥ ، ٨٢ ، ٨٧ ، ٩١ ، ٩٤ ، ١٠٥ ، ١٨٤ ، ١٨٧ ، ٢٥١ ، ٢٥٣ ، ٢٥٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٧٧ ، ٢٧٧ ، ٢٧٦ ، ٢٧٠ ، ٢٦٦ ، ٢٨٠ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٦ ، ٢٨٩ ، ٢٩٣ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠٢ ، ٣٠٤</p>
(ح)	
حنين بن اسحق : ٢٧٧	
(د)	
الدمشقي (أبو عنات سعيد) : ٢٧٨ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ديقريسي : ٣٧ ديقراطيس : ١٢٠	<p>أرفليطوس (هرقليطس) Heraclitus : ٤٤ اسحق بن حنين : ١٠٩ الإسفراري (أبو حامد) : ٢٣٤ الإسكندر الأفروديسي Alexander Aphrodisiensis : ١٠١ ، ١٠٦ ، ١٣٠ ، ١٣٢ ، ٢٥١ ، ٢٥٣ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٨١ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٦ ، ٢٨٩ ، ٢٩١ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥</p>
(ر)	
الرازي (نثر الدين) : ٢٣٤	الأطباء : ١١٥
(س)	
سراط Socrates : ٨	<p>أفلاطون Plato (أفلاطون - فلاطون) : ٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٦ ، ٧٩ ، ٩٢ ، ١٠٠ ، ١٨٣ ، ٢٧٢</p>
(ش)	
الشرقيون (وراح : المشرقيون) : ٧٧	<p>أطوطيس Plotinus : ١٢١ أنادقيس Empedocles (أبيدليس) : ٢ ، ٤ ، ٧٩ ، ١٠٤</p>
(ط)	
الغبري (أبو عمرو) : ٢٩٥	(ب)
	البيدادية : ١٢٢

(م)

المشركون : ٣٣ ، ٧٥ - ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٣ ،
 ٨٤ ، ٨٦ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٤ - ٩٧ ، ٩٩ ،
 ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٦ - ١٠٨ ،
 ١١٠ - ١١٢ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٤٥

المعتزلة : ١٥٦

المؤلف Müller : ١١٩

المهندسون : ٨٣

(هـ)

هوميروس Homerus : ١١

(و)

يحيى النحوي Joannes Philoponus : ١٢١ ،
 ١٢٢

(ع)

علاء الدولة (ابن كاكويه) : ١١٩
 القاربان : ١٢٢

(ف)

آل فيثاغورس (الفيثاغوريون) Pythagorici : ٦

(ك)

كراوس : ١٢١

كسوقراطيس (كسنوقراطيس) Xenocrates :
 ٢٨١ ، ٢٨٢

السكيا (أبو جعفر بن المرزبان) : ١١٩

(ل)

لوقيوس Leucippus : ٤



تصحیحات و تعديلات

سواب	خطأ	س	س
< ٣٠ >	< ٣ >	١٧	٥
ثامسطيوس	ثامسطوس	١	١٢
تقدم	تقدم	١٢	٢٤
٢٦ س ١	٢٥ السطر الأخير	٢٥	٢٤
(١٣)	(١٢)	١٦	٤١
المخصص	لمخصص	١	٦٠
للموهوم	الموهوم	١٣	٧٥
انبدليس	انبدليس	١٨	٧٩
يكل	يكل	١٥	٨٧
المشرفيون	المشرفيون	١٤	٩٤
الوحدة ٦	الوحدة	١٩	١١٦
كذا في الأصل ، وامل سوابه : الغزم عله ، فالغزم أن ... تدركها	الغزم الخزم عليه أن ...	١٤	١١٩
هذه الفقرة لا موضع لها هنا بدليل قوله « أجب » ، وإعنا موضعها الحقيقي - يرد بعد في الفقرة رقم ٣١٨ ص ١٦٨ ببب جزء منا	يدركها الفقرة (٣٧)	٣	١٢٤
كذا في الأصل ، وامل سوابه : جوهر صوري	جوهرها صوراً	١٨	١٢٨
وردت من قبل تحت رقم ٣٧ وموضعها الحقيقي في رقم ٣١٨ شخصي نوع واحد واحد بنفس	ببب جرماً جوهرها صوراً	٢٤	١٢٨
(٢٩٧) (١) وفي الهامش : (١) فارن ص ٦٠ لقوى	الفقرة (٥٩)	٨	١٢٩
كذلك في الأصل وسوابه : لاحق يجوز أيضا أن تصحح هكذا : ولتهبة تتضمن	شخصي نوع واحد [واحد] بنفس (٢٩٧)	٢٠	١٢٦
ملكة رقم ٦ حكمة وفلذفة المكان . والجسم آلى	للوى لاحقاً لتهبة يخرج ملكة رقم ٣٦ المكان والجسم التي	١٨	١٤٠
إذا < حدث > نفس جزء ... كلا (س : كل)	بنفس (٢٩٧)	١٠	١٧٨
إن	للوى لاحقاً لتهبة يخرج ملكة رقم ٣٦ المكان والجسم التي	٦	١٨٢
النحو	لذى لاحقاً لتهبة يخرج ملكة رقم ٣٦ المكان والجسم التي	١٠	١٨٤
	لذى لاحقاً لتهبة يخرج ملكة رقم ٣٦ المكان والجسم التي	٢٤	١٨٩
	لذى لاحقاً لتهبة يخرج ملكة رقم ٣٦ المكان والجسم التي	٨	٢٢٧
	لذى لاحقاً لتهبة يخرج ملكة رقم ٣٦ المكان والجسم التي	٣	٢٣٢
	لذى لاحقاً لتهبة يخرج ملكة رقم ٣٦ المكان والجسم التي	٢٢	٢٤٠
	لذى لاحقاً لتهبة يخرج ملكة رقم ٣٦ المكان والجسم التي	١٣	٢٥١
	لذى لاحقاً لتهبة يخرج ملكة رقم ٣٦ المكان والجسم التي	٩	٢٥٦
	لذى لاحقاً لتهبة يخرج ملكة رقم ٣٦ المكان والجسم التي	٩	٢٨١
	لذى لاحقاً لتهبة يخرج ملكة رقم ٣٦ المكان والجسم التي	٩	٢٩٥
	لذى لاحقاً لتهبة يخرج ملكة رقم ٣٦ المكان والجسم التي	٩	٣١٧
	لذى لاحقاً لتهبة يخرج ملكة رقم ٣٦ المكان والجسم التي	٩	٣١٨

توزيع
دار الحكمة
بيروت - لبنان